

259
ANNO II · APRILE-GIUGNO 1940 (XVIII) · N. 2



SALESIANUM

RIVISTA TRIMESTRALE DI CULTURA ECCLESIASTICA

PUBBLICATA A CURA DEI PROFESSORI
DELLA SCUOLA SUPERIORE SALESIANA
TEOLOGICA E FILOSOFICA DI TORINO



DIREZIONE: ISTITUTO INTERNAZIONALE D. BOSCO · VIA CABOTO, 27 · TORINO (110)

AMMINISTRAZIONE: SOCIETÀ EDITRICE INTERNAZIONALE · CORSO REGINA MARGHERITA, 176 · TORINO (108)

Spedizione in abbonamento postale.

SOMMARIO

La "Stella d'Oro al Merito della Scuola" al Rev.mo Signor Don PIETRO RICALDONE, pag. 85.

ARTICOLI: La conquista del vero: Sac. Dott. TIBURZIO LUPO, pag. 86. — Contributo dell'uomo all'evoluzione e al perfezionamento della sua unione a Cristo secondo la lettera ai Filippesi: Sac. Prof. MICHELE VALENTINI, pag. 111. — Il Padre Gioachino Ventura: Sac. Dott. FRANCESCO SALANITRI, pag. 128. — San Gregorio Magno e l'esenzione monastica: Sac. Dott. EMILIO FOGLIASSO, pag. 146.

DOCUMENTI: Decretum de Portiunculae indulgentia (S. Paenitentiaria), pag. 157. — Decretum de Benedictione Papali ope radiophonica accepta (S. Paenitentiaria), pag. 158. — Le nuove Indulgenze apostoliche, pag. 159. — Instructio circa quasdam caeremonias et iuramentum super ritibus sinensibus (S. C. de P. F.), pag. 161.

RECENSIONI: Mons. GIUSTINO BOSON: *L'Antico Testamento*; D. G. Mezzacasa, pag. 167. — P. Dott. EMERICUS PISZTER S. O. C.: *Chrestomathia Bernardina ex operibus S. Bernardi, Abbatis Claravallensis*; D. E. Vismara, pag. 168. — Abbé JEAN JACCOD: *La comptabilité d'Amédée VI dit le « Comte Vert »*; D. T. Lupo, pag. 169. — PIETRO AGOSTINO D'AVACK: *La posizione giuridica del Diritto Canonico nell'ordinamento italiano*; D. A. Pugliese, pag. 171. — GIUSEPPE FURLANI: *Saggi sulla Civiltà degli Hittiti*; D. G. Castellino, pag. 172. — GUITTON P. E. S. J.: *San Giovanni Francesco Regis della C. d. G.*; D. A. Barberis, pag. 173. — MARMION D. COLUMBA, O. S. B.: *Cristo nei suoi misteri*; D. A. Barberis, pag. 175.

Libri pervenuti alla Direzione della Rivista, pag. 176.

LEGGERE ATTENTAMENTE LA TERZA PAGINA DELLA COPERTINA

La « Stella d'Oro al Merito della Scuola » al Rev.mo Signor Don Pietro Ricaldone

Il 21 aprile u. s. il nostro Venerato Rettor Maggiore Sac. PIETRO RICALDONE riceveva il seguente telegramma:

Don PIETRO RICALDONE, Rettor Maggiore Pia Società Salesiana, Torino. - *Vi comunico che su mia proposta S. M. RE IMPERATORE si è degnata concedervi Stella d'oro merito Scuola. Relativo Decreto vi sarà consegnato in occasione cerimonia inaugurale anno scolastico.* - Ministro Educazione Nazionale: BOTTAI.

21 aprile 1940-XVIII.

Questo telegramma giungeva a distanza di due anni da un altro in cui l'allora Ministro dell'Agricoltura e delle Foreste, On. ROSSONI comunicava allo stesso nostro Superiore Generale che su proposta sua S. M. il RE IMPERATORE degnavasi concedergli la *Stella d'Oro al Merito Rurale*.

Le due onorificenze premiano e riconoscono autorevolmente le multiformi attività e benemerienze del quarto Successore di D. Bosco nel campo della scuola e dell'insegnamento, soprattutto con l'organizzazione dell'insegnamento teorico e pratico delle Scuole Professionali ed Agricole, con lo sviluppo meraviglioso dato alle Scuole medie nei numerosi Istituti Salesiani di educazione sparsi in tutte le regioni d'Italia.

Salesianum, che deve la sua esistenza alla inesauribile iniziativa del Venerato Signor D. Ricaldone, gli porge le più vive, sentite, filiali congratulazioni per sì alti e significativi riconoscimenti.

In pari tempo ci tiene in questa circostanza a proclamare gli altissimi meriti del Venerato Superiore anche nel campo degli Studi ecclesiastici Salesiani. Perché a Lui si deve se le cinquanta Case di formazione Filosofica e Teologica dei Chierici Salesiani sono oggi così fiorenti. A Lui pure si deve la creazione degli Istituti centrali di Cultura Superiore, nei quali gli studi di Filosofia, di Diritto Canonico e di Teologia sono in tutto adeguati alle prescrizioni della Costituzione *Deus Scientiarum Dominus* di Pio XI di s. m. e forniti di tutti i più moderni sussidi scolastici.

Ed è proprio recentissimo il riconoscimento ufficiale da parte della S. Sede di questi Studi Superiori colla erezione canonica dell'*Athenaeum Salesianum*, comprendente la Facoltà di Teologia, di Diritto Canonico e di Filosofia. Di esso diremo più ampiamente nel prossimo numero.

LA CONQUISTA DEL VERO

Saggio di valutazione e d'interpretazione del metodo scolastico.

È universalmente noto l'appunto che Renato Descartes fece al Metodo Scolastico, affermando che la logica delle Scuole era più atta a comunicare che a scoprire la verità. « Je pris garde que, pour la logique, ses syllogismes et la plupart de ses autres instructions servent plutôt à expliquer à autrui les choses qu'on sait, ou même, comme l'art de Lulle, à parler sans jugement de celles qu'on ignore, qu'à les apprendre. Et bien qu'elle contienne en effet beaucoup de préceptes très-vrais et très-bons, il y en a toutefois tant d'autres mêlés parmi, qui sont ou nuisibles ou superflus, qu'il est presque aussi malaisé de les en séparer, que de tirer une Diane ou une Minerve hors d'un bloc de marbre qui n'est point encore ébauché » (1).

Se fosse vera e consistente, tale critica sarebbe grave assai: il metodo che per tanti secoli dominò nelle scuole quale valido strumento di ricerca filosofica e teologica si ridurrebbe tutt'al più ad un procedimento didattico; quando non fosse da relegarsi tra i puri mezzi mnemonici, capaci di produrre talora un abile psittacismo nella ripetizione verbale di cose già note, non mai il progresso della scienza (2).

Un gesto risoluto.

Descartes — uomo d'ingegno brillante, ma troppo fiducioso di sé, troppo poco degli altri, e perciò spesso affrettato nelle sue conclusioni dopo d'essere

(1) *Discours de la méthode*, 2^e partie, Paris, Firmin Didot, 1855.

(2) Osserviamo *per transennam* che l'assertore delle « idee chiare e distinte » fa qui una doppia confusione: 1) Confonde i libri contenenti i precetti di logica con il metodo logico usato nelle Scuole. Nelle *quaestiones* o *disputationes* medioevali si attuavano i precetti logici assimilati precedentemente nel corso delle « arti », procedendo ad indagini spesso ardite e originali, con vivaci contrasti di opinioni: veri tornei intellettuali. 2) Chiama in questione, a rappresentare tutta la grande corrente del pensiero scolastico di sei secoli, quel Raimondo Lullo, che sta alle origini e, per così dire, ai margini della imponente schiera, non ricollegandosi neppure strettamente alla scuola francescana da cui proveniva.

stato superficiale nelle sue osservazioni — ha pensato, per conto suo, filosofando al dolce tepore della sua stufa a Neuburg nell'inverno del 1619, di buttarlo dalla finestra e di sostituirlo con un nuovo metodo, più semplice, più lineare, più matematico anzi, e soprattutto, miglior garante di certezza.

« J'avais un peu étudié, étant plus jeune, entre les parties de la philosophie à la logique, et entre les mathématiques à l'analyse des géomètres et à l'algebre, trois arts ou sciences qui semblaient devoir contribuer quelque chose à mon dessein. [Il disegno di Cartesio era " d'employer toutes les forces de son esprit à choisir les chemins qu'il devait suivre "... Je pensai qu'il fallait chercher quelque autre méthode qui, comprenant les avantages de ces trois, fût exempte de leurs défauts » (1).

Prima cosa da farsi quindi, buttar a mare tutto il bagaglio d'idee e d'opinioni preconcelte assorbite inconsciamente dai suoi maestri nei lunghi corsi di studi compiuti non mediocrementemente nel celebre collegio gesuita di La Flèche, o assimilate via via dai libri e dalla conversazione. « Ainsi je pensai que les sciences des livres, au moins celles dont les raisons ne sont que probables et qui n'ont aucunes démonstrations (2), s'étant composées et grossies peu à peu des opinions de plusieurs diverses personnes, ne sont point si approchantes de la vérité que les simples raisonnements que peut faire naturellement un homme de bon sens (leggi: René Descartes) touchant les choses qui se présentent.

(1) *Discours de la méthode*, 2^e partie. Un'altra confusione, o meglio, un'illusione del Cartesio: trovare un metodo unico per scienze fondamentalmente diverse, quali sono la filosofia e le matematiche. Osserva in proposito il Lantrua:

« È gloria del C. l'aver interpretato illuminatamente il momento storico del pensiero, ricollegando la nuova scienza (fisica) a una metafisica nella quale, quali che ne siano i difetti, è vivo il senso del reale... Nel che cadde tuttavia in due errori. L'uno fu di credere che la nuova filosofia naturale potesse sostituire l'antica filosofia speculativa. È evidente che i problemi psicologici e metafisici sono altri dai problemi matematici, fisici, naturali; lo studio dei primi sta e permane accanto a quello dei secondi...

« L'altro errore fu (sembrerebbe impossibile) un errore di metodo. Il C. fraintese il rapporto tra metafisica e fisica, tra filosofia e scienza; e sebbene i suoi meriti come cultore delle scienze sperimentali siano (per dirne una) superiori a quelli di lord Bacone, il teorico (ma nulla più che teorico) del metodo induttivo, e sebbene altresì nelle parti quinta e sesta del *Discorso del metodo* baleni la nozione del vero metodo delle scienze della natura (a base sperimentale con interpretazione razionale), la fisica del C. è eccessivamente deduttiva, aprioristica. Ciò non toglie i suoi grandi meriti; ma questi, anche nei riguardi della fisica, son piuttosto meriti di matematico e di filosofo ». (*Il discorso del metodo*, nuova traduzione italiana con introduzione e commento analitico di Antonio Lantrua, pag. 30; Torino, S. E. I., 1926).

(2) Cartesio non trovava evidenza dimostrativa altro che nelle matematiche. « Je me plaisais surtout aux mathématiques, à cause de la certitude et de l'évidence de leurs raisons... je m'étonnais de ce que leurs fondements étant si fermes et si solides, on n'avait rien bâti dessus de plus relevé » (*Discours*, 1^e partie). « È merito del C. l'aver compreso, meglio che non si solesse nelle scuole del tempo, l'altissimo valore della matematica come scienza pura, indipendentemente dalle sue svariate applicazioni pratiche. Spirito eminentemente matematico, era anche portato a desiderare nella filosofia una chiarezza geometrica » (A. LANTRUA, *op. cit.*, nota 61).

«Et ainsi encore je pensai que pour ce que nous avons tous été enfants avant que d'être hommes, et qu'il nous a fallu longtemps être gouvernés par nos appétits et nos précepteurs, qui étaient souvent contraires les uns aux autres, et qui, ni les uns ni les autres, ne nous conseillaient peut-être pas toujours le meilleur, il est presque impossible que nos jugements soient si purs ni si solides qu'ils auraient été, si nous avions eu l'usage entier de notre raison dès le point de notre naissance, et que nous n'eussions jamais été conduits que par elle... Je me persuadai..... que pour toutes les opinions que j'avais reçues jusques alors en ma créance, je ne pouvais mieux faire que d'entreprendre une bonne fois de les ôter, afin d'y en remettre par après ou d'autres meilleures, ou bien les mêmes, lorsque je les aurais ajustées au niveau de la raison» (1).

Vediamo se il suo ideale gesto, risoluto e innovatore, sia giustificabile dal punto di vista storico. Prendiamoci quindi la briga di riaprire la finestra — o la porta, se volete — e di raccattare da terra il pesante volume, rilegato in cartapeccora, del famoso *Cursus Conimbrincensis* — testo autorizzato a quei tempi nei corsi superiori di filosofia — che lo sbrigativo Cartesio aveva trovato poco maneggevole e ingombrante, anzi aduggiatore della verità.

Per essere sinceri, il nostro matematico non aveva tutti i torti. Quella logica e quella metafisica che si dovevano far entrare in testa digerendosi giorno per giorno sui banchi della scuola una porzione dei pesanti tomi — una buona filza! — che i Gesuiti di Coimbra avevano pazientemente compilato *alteri saeculo*, non erano davvero le cose più semplici del mondo, e tanto meno le più invitanti per un nobile francese del buon secolo, amante del «viver felice» e dei viaggi a zonzo per l'Europa qual era il cadetto Renato; e del resto — siamo sempre sinceri — per qualsiasi altro (2).

Sintesi.

Sintetizzare, semplificare, ridurre possibilmente il molteplice all'unità, è, direi, l'istinto della mente umana, la quale per sua natura soltanto attraverso il molteplice può giungere al vero — che è uno — ma appunto per la molteplicità dei

(1) *Discours de la méthode*, 2^e partie.

(2) «Ainsi... afin que je ne laissasse pas de vivre dès lors le plus heureusement que je pourrais, je me formai une morale par provision... Et en toutes les neuf années suivantes je ne fis autre chose que rouler ça et là dans le monde, tâchant d'y être spectateur plutôt qu'acteur en toutes les comédies qui s'y jouent» (*Discours*, 3^e partie).

Il vero titolo del *Cursus Conimbrincensis* era *Commentaria Collegii Conimbrincensis Societatis Jesu in opera Aristotelis Stagiritae*. Ne teniamo sott'occhio un'edizione (incompleta, poiché mancano l'*Organon*, la *Metafisica*, la *Rettorica*, la *Poetica*, la *Politica*) di VIII volumi in-8 (Coloniae, Sumptibus Lazari Zetzneri, 1596-1600) terza edizione germanica «in qua nunc primum graeco Aristotelis contextu, latino e regione respondent, aucti, ob studiosorum Philosophiae usum in Germania sunt editi».

passi da muovere e degli ostacoli da superare trova la via faticosa. Eliminare viottolate e sentieri serpeggianti, tracciare un'unica via diritta — un'autostrada, diremmo ora — guadagnar tempo riducendo lo sforzo e aumentando la velocità con qualche ritrovato geniale, può essere benissimo un ideale degno da perseguirsi anche nel campo della ricerca speculativa da chi sente d'averne le forze e il coraggio.

L'intento di Cartesio era, per sé, lodevole. Ciò che sbagliò fu per l'appunto... il metodo.

Fortunatamente c'era già stato, qualche secolo prima di lui, chi aveva avuto in sommo grado l'arte di semplificare e di sintetizzare ciò che aveva appreso da molti e in molteplici forme; ne aveva fatto anzi la passione e lo scopo della sua vita di studioso. Con l'applicazione indefessa e la riflessione prolungata, egli, dopo aver assimilato, si può dire, tutto lo scibile del suo e del tempo passato, era riuscito a ripensarlo e a ripresentarlo sinteticamente in una sua forma e con una sua impronta inconfondibile, che aveva dell'antico e del nuovo nello stesso tempo (1).

Non era nata così una «Somma» dell'umano sapere che pei suoi tempi era enciclopedica, pur essendo tanto semplice nell'impostazione e nei procedimenti, tanto cristallina nell'esposizione, che giustamente l'Autore si lusingava di poterla mettere in mano ai novizi della scienza filosofico-teologica (2).

I posteri la giudicarono perfetta come sintesi del pensiero antico, insuperabile come costruzione scientifica (3) punto necessario di partenza per ogni elucubra-

(1) «A un autre point de vue il (S. Thomas) dépasse Aristote, en ce qu'il fusionne le naturalisme de ce dernier avec l'idéalisme de Platon et d'Augustin, tempérant et complétant l'un par l'autre. Il utilise aussi les arabes et les juifs, principalement Avicenne et Maimonide.

«Tout ce qu'il emprunte à ses devanciers est repensé dans une synthèse personnelle. La pensée scolastique revêt dans le thomisme une pureté et un éclat qui en font un des produits le plus significatifs de la pensée médiévale, et qui ont forcé l'admiration des siècles» (MAURICE DE WULF, *Histoire de la philosophie médiévale*, vol. I, n. 267; Louvain, Institut Sup. de Philos., 1934, VI éd.).

(2) «Propositum nostrae intentionis in hoc opere est, ea quae ad christianam religionem pertinent eo modo tradere, secundum quod congruit ad eruditionem incipientium» (S. TH., p. I, *Prologus*).

(3) «Quidquid est vere dictum aut prudenter disputatum a philosophis Ethnicorum, ab Ecclesiae Patribus et Doctoribus, a summis viris qui ante ipsum floruerunt, non modo ille penitus dignovit, sed auxit, perfecit, digessit tam luculenta perspicuitate formarum, tam accurata disserendi ratione et tanta proprietate sermonis, ut facultatem imitandi posteris reliquisset, superandi potestatem ademisse videatur» (LEO PP. XIII, *De sancto Thoma Aq. patrono coelestis studiorum optimorum cooptando*).

«La Somma teologica è pervasa tutta da un'ammirabile chiarezza, da una trasparenza del piano, da una semplicità ed esattezza scientifica della lingua, che sono insuperabili» (FR. DIEKAMP, *Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des hl. Thomas*, I, 2, 78, Münster, 1917).

«...la *Somme Théologique*... qui occuperait le faite des temps chrétiens et serait tout ensemble l'aboutissement des travaux qui avaient précédé et le point de départ de ceux qui suivraient, inspirant tout ce qu'il y aurait de bon et de sain comme doctrine jusqu'à la fin des temps» (THOMAS PÈGUES, O. P., *Commentaire français littéral de la Somme Théologique de Saint Thomas d'Aquin*, vol. I, Introduction, pag. xvi, Paris, Téqui, 1923).

zione successiva. Vitoria e Caietano; Toledo e Suarez; Lessio, Lugo, Salmanticesi, e quanti altri nomi si resero celebri nell'arringo teologico non pretesero ormai di far altro che portare il loro contributo di esegesi o di approfondimento alle pagine indelebili che la Chiesa Cattolica nei suoi concili poneva accanto al Libro ispirato e al corpo della sua sacra legislazione (1).

Tale è l'opera di TOMMASO D'AQUINO, e tale rimase attraverso i secoli quella che egli aveva chiamato *Summa Theologiae*, e aveva modestamente presentato come un manuale scolastico della «sacra doctrina»; in realtà vera sintesi delle ragioni e delle forme più alte dell'umano sapere: dove la logica è in atto, la metafisica è la salda struttura dell'intero edificio, l'osservazione naturale e psicologica accompagna inseparabilmente chi vi si addentra (2): sublime monumento elevato dalla Ragione alla Teologia, che vi troneggia rivestita di nuovi splendidi paludamenti, regina magnificente, a cui fanno umilmente e gioiosamente corteggio tutte le scienze.

Descartes probabilmente non sapeva che cosa aveva gettato dalla finestra insieme coi volumi di Coimbra: una sintesi e un metodo; insostituibili l'una e l'altro, perché l'espressione più pura e la via più certa della verità (3).

Proponiamoci dunque di fare brevemente sull'opera maggiore dell'Aquinate quell'esame obbiettivo del metodo scolastico ossia aristotelico-tomistico, che avrebbe dovuto fare il filosofo di La Haye prima di compiere dei gesti inconsulti (4); esame che l'avrebbe dispensato dal presentarci come nuovo, vero,

(1) «On a estimé à plus de six milles le nombre des commentaires écrits et connus de la *Somme Théologique*» (Th. PÈGUES, *ivi*, pag. XXVII).

(2) «In ogni trattazione metafisica della sua psicologia Tommaso non ha trascurato il lato empirico. Ad un esame più attento si trovano molti contributi per l'analisi introspettiva della vita dell'anima. Non infrequenti sono le espressioni di questo genere: *in seipso experiri, experimento patet, magis experimur*, ecc. Una profonda conoscenza della natura dell'anima deve poggiare secondo l'Aquinate sulla *diligens et subtilis inquisitio* dei fatti psichici». (Mons. MARTINO GRABMANN, *Introduzione alla "Summa Theologiae" di San Tommaso d'Aquino*. Prima versione italiana sulla seconda ediz. tedesca del Dott. Giacomo Di Fabio, pag. 188, Milano, «Vita e Pensiero», 1930).

(3) Assai più chiaro e persuasivo il contenuto della Somma tomistica, che non quello delle cartesiane *Méditations touchant la philosophie première*. Osserva infatti il Gemelli: «Descartes, attraverso un'apparente limpidezza, presenta un'oscurità profonda, tanto che tutti ripetono a riguardo suo la frase di G. B. Vico, il quale stimava dotto e fortunato colui che avesse saputo leggere e capire le *Meditazioni*» (AGOSTINO GEMELLI, O. F. M., in: *Cartesio nel terzo centenario del «Discorso del Metodo»*, pubblicazione a cura della Facoltà di Filosofia dell'Università Catt. del S. Cuore, *Introduzione*, pag. x, Milano, «Vita e Pensiero», 1937-XV).

(4) «Cartesio si era proposto di rigettare come *falsissime* tutte le cose in cui potesse trovarsi il *minimo dubbio*: atteggiamento illogico, precipitoso, vero pregiudizio, non giustificabile in nessuna maniera; un sofisma di *ignorantia elenchi*: i due concetti di «falsissimo» e di «parzialmente dubbio» non essendo affatto adeguabili» (A. LANTRUA, in: *Cartesio nel terzo centenario ecc.*, pag. 561).

definitivo, anzi unico metodo scientifico conducente a certezza di verità le sue famose 4 regole (1).

Chiamiamo *aristotelico-tomistico* il metodo scolastico, volendo con questa espressione di carattere storico indicare i due estremi nella sua formazione, il punto di partenza e il punto d'arrivo, l'origine e il culmine; senza peraltro escludere il valore degli intermedi, cioè l'apporto di preziosi elementi da parte di altri che, usandone largamente, concorsero a perfezionarlo e a stabilizzarlo.

Scriva infatti il Grabmann: « Il metodo adottato negli scritti polemici dal canonista Bernoldo di Costanza, di mettere cioè di fronte le une alle altre diverse sentenze dei Padri e di indicare le regole per accordarle tra loro, ebbe un'ulteriore formazione in senso dialettico specialmente in seguito all'opera di Abelardo *Sic et Non*, principalmente per l'influsso della conoscenza allora avutasi degli *Analitici*, *Topici* ed *Elenchi* di Aristotele » (2). E ancora: « Verso la fine del sec. XII, sotto l'influsso di questi scritti aristotelici, particolarmente della *Topica* (libro VIII), la disputa si venne perfezionando nella Scuola di Parigi, nella quale la soluzione di una questione veniva preparata e fatta contrapponendo le ragioni pro e contro. Questo metodo delle dispute si fissò nella forma letteraria delle *Somme* » (3).

Metodo scolastico.

Prima di addentrarci nell'esame intrinseco del nostro metodo, udiamo in proposito alcune sensate osservazioni del De Wulf (*Op. cit.*, n. 6): « Il importe de préciser ce qu'il y a lieu d'entendre par " méthode scholastique ". Cette expres-

(1) « Egli non poteva in alcun modo... procedere a quella sua ricostruzione del sapere, se non formando concetti, affermando giudizi, costruendo raziocini; e le leggi del concepire, del giudicare e del ragionare — le quali insieme costituiscono, coll'aggiunta delle leggi del sistemare, la logica — non sono davvero contenute in questi suoi quattro precetti: veri ed utili e da non trascurare, ma nient'altro che *precetti preliminari* e concomitanti di ogni lavoro mentale che tenda all'acquisto del vero. Come tali, sono entrati definitivamente nei trattati di logica, e conosciuti generalmente appunto con il nome di *regole cartesiane* (Reg. dell'evidenza, dell'analisi, della sintassi, della verifica generale). ...Ma non si potrebbero dire cartesiane nel senso di ideate da lui per la prima volta. Osserva giustamente l'Adam (XII, pag. 55-56) che il C. non aveva da inventarle, perché le trovava formulate, più o meno bene, nei trattati usuali: la novità consistette piuttosto nell'averle sceverate dal cumulo dei precetti inutili, e dichiarate necessarie e sufficienti a costituire da sole una logica (la quale ultima opinione è, ripetiamo, illusoria e sbagliata) » (A. LANTRUA, *Il Discorso del metodo*, commento, nota 112).

(2) M. GRABMANN, *Storia della Teologia Cattolica*, traduz. ital. di G. Di Fabio, pag. 42, Milano, « Vita e Pensiero », 1937.

(3) M. GRABMANN, *Introduz. alla « Summa Theologiae »* ecc., pag. 92.

Circa lo sviluppo storico del metodo scolastico, vedi pure dello stesso: *Die Geschichte der scholastischen methode*, vol. II, pag. 217-21 Freiburg, 1909-11; DE WULF, *op. cit.*, vol. I, n. 117; LUIGI ALLEVI, *Disegno di storia della Teologia*, n. 26, Torino, S. E. I., 1939.

sion désigne des choses différentes et souvent confondues. Quand il s'agit de philosophie, ce mot peut désigner:

1° *Un procédé de construction scientifique*. Le moyen âge, en effet, soumit les diverses branches philosophiques à une systématisation rigoureuse, conforme aux exigences de la méthodologie: la pratique du syllogisme, la mise en relief des principes logiques, l'application des méthodes déductives et inductives aboutirent à la constitution d'organismes scientifiques dans lesquels l'objet formel de chaque science philosophique est "ratio ordinis". Au point de vue de l'agencement interne et de la clarté, les philosophes du XIII^e siècle sont des modèles du genre.

2° *Spécialement certains procédés*, plus ou moins uniformes, qui facilitent l'intelligence de ces systématisations: définitions, distinctions, objections, réduction du raisonnement à la forme syllogistique, accumulation des arguments pour et contre une thèse.

3° *Une méthode didactique ou d'enseignement*: tel l'emploi du commentaire (*lectio*) ou les procédés de la discussion (*disputatio*) ».

Chi non lo conobbe a fondo e non lo praticò, poté scambiare il metodo scolastico con un nudo e secco processo dialettico (1) o con un puro metodo didattico. Noi, a scanso d'equivoci, intendiamo essenzialmente parlare di tale metodo nella sua prima accezione, senza tuttavia trascurarne gli altri aspetti.

Per creare un sistema scientifico occorre anzitutto ritrovarne i materiali, ossia individuare e formulare dei principi, e da questi, per via di confronto, dedurre nuovi veri; oppure analizzare elementi vari e molteplici del reale per indurre poi da tale esame dei principi generali (2). Trovati i materiali, consistenti in un complesso di verità omogenee e attinenti ad un soggetto unico (3), si potrà pensare a dare ordine e forma a quella materia, a creare il sistema.

Tanto nel primo che nel secondo lavoro, nel processo cioè propriamente inquisitivo e in quello sistematico, Aristotele era già riuscito eccellente, sorpassando tutti i suoi antecessori. A buon diritto poteva dunque essere considerato il vero maestro del metodo scientifico (4). Tuttavia egli non aveva potuto col suo sistema

(1) « La scolastique est moins une philosophie qu'une méthode d'argumentation sèche et serrée » (DIDEROT, *Oeuvres complètes*, t. XIX, pag. 362).

(2) « La scienza si costruisce esclusivamente con tre elementi: 1° i dati di fatto (che siano veri dati di fatto); 2° i principi o assiomi; 3° le dimostrazioni (che siano vere dimostrazioni) » (A. LANTRUA, *op. cit.*, nota 86).

(3) « Una scientia est quae est unius generis subiecti » (S. Th., I^a, q. I, a. 3; Cfr. *Analyt. Post.*, I, I, c. XXVIII, 1, ediz. Firmin Didot).

(4) « La filosofia di Aristotele è la sintesi e la mèta della speculazione delle scuole presocratiche e socratiche... però egli deve paragonarsi specialmente con Platone suo maestro, ed il giudizio si deve dare sulle aggiunte fatte alle dottrine platoniche... Se Platone fu chiamato il *Sublime*, Aristotele deve chiamarsi il *Profondo*; titolo che applicato ad un filosofo dovrebbe essere l'espressione della più alta stima; perché la sapienza è spesso più vicina quando ci abbassiamo

filosofico, innegabilmente grandioso, dar fondo — secondo la nota espressione dantesca — a tutto l'universo. A lui era rimasto completamente occulto il vasto e sublime campo delle verità di ordine soprannaturale, e anche nel campo puramente naturale l'osservazione e l'analisi scientifica avevano dopo di lui ulteriormente progredito soprattutto per mezzo delle scuole ellenistiche e arabe.

A distanza di circa 15 secoli dal grande inventore e ordinatore si rendeva ormai necessaria un'altra sistemazione dell'umano sapere, che non fosse semplicemente un compendio materiale o una scelta giudiziosa come le *catenae* dei pre-scolastici, ma un ripensamento e un riesame di tutto il complesso delle verità raggiunte dall'umana ragione attraverso i secoli precedenti, completato da quei nuovi fasci di luce che la Rivelazione aveva gettato tra i faticosi pensieri umani, potenziandoli ed elevandoli verso nuove insospettite mète (1). Questo fu il compito e il lavoro di Tommaso D'Aquino nella sua *Somma*.

Politica... tomistica.

Il Masnovo esamina in due brillanti saggi la *Somma Teologica* tomistica sotto il doppio aspetto, sistematico e analitico.

Sotto l'aspetto *sistematico* trova che il Dottore Angelico fece anzitutto opera di selezione e di assimilazione del materiale filosofico delle diverse scuole con sano e libero metodo critico: «Tra l'esclusivismo antiaristotelico dei maestri secolari e francescani e l'esclusivismo aristotelico di Sigero aveva trionfato la politica tomistica della via di mezzo... Così una grossa corrente aristotelica affluì risolutamente dentro il fiume del pensiero latino, alimentato in grandissima parte fino ad allora dai rivoli spesso inavvertiti del neo-platonismo cristianeggiato».

In secondo luogo curò internamente la fecondazione e la semplificazione del materiale scelto.

«Due sono i problemi fondamentali che la filosofia di ogni età si propone: l'interpretazione del mondo reale e l'interpretazione del mondo ideale.

«Circa il primo problema... S. Tommaso comprese appieno che l'essere è l'ultima attualità, e che il rapporto fra essenza ed essere è rapporto di potenza ad

che quando c'innalziamo» (WILLIAM TURNER, *Storia della Filosofia*, traduz. dall'inglese di G. Oliosi, 2ª ediz., pag. 178-9, Vicenza, Soc. An. Tipografica, 1935).

(1) Se ci è lecito servirci di un paragone, diremo che la verità rivelata ha, sul pensiero umano, la stessa funzione ed importanza che ha avuto in architettura l'utilizzazione dell'*arco*: ambedue danno alle costruzioni lo slancio verso l'alto, aumentando notevolmente la solidità, la capacità e l'altezza degli edifici, come si può benissimo osservare paragonando i monumenti dell'arte greca con quelli di Roma, la filosofia greca con quella scolastica.

«Era riservato alla filosofia scolastica — osserva il Turner — aggiungere la *cupola* all'edificio che Aristotele condusse a tanta perfezione, quanta poté averne il pensiero umano senza aiuto» (*ivi*).

atto; che però dove essenza ed essere si identificano, ivi è l'infinito assoluto; dove si distinguono ivi è il limite. E su la distinzione reale fra essenza ed essere fabbricò tutta quanta la metafisica delle cose create, in quanto tali; mentre su la identificazione dell'essenza con l'essere fabbricò tutta la metafisica del Creatore... Passiamo al secondo problema... Anche qui S. Tommaso fa trionfare la semplicità. La scuola francescana che aveva popolato di *rationes seminales* il mondo reale, popolò di altre *rationes seminales*, vale a dire di principi innati e d'illuminazioni divine, il mondo ideale; per contro S. Tommaso, che aveva liberato il mondo reale dalle *rationes seminales*, sopprese i principi innati e le illuminazioni divine, e coi soli oggetto e soggetto spiegò all'uomo il suo mondo ideale.

«Adunque, mentre la politica estera della via di mezzo fu politica di assimilazione, la politica interna fu politica di fecondazione e di semplificazione. Assimilare, fecondare, semplificare! Chi ben guardi, le due politiche si integrano vicendevolmente; anzi sono i vari aspetti d'una medesima politica fondamentale squisitamente dotata del senso della vita, sono il riflesso d'un medesimo spirito squisitamente formato all'armonia della sintesi» (1).

Quanto poi all'aspetto *analitico*, pure dando ad Abelardo la sua importanza come assertore dell'elemento personale nell'indagine scritturistica e patristica, e tenendo conto del contributo di Alessandro di Hales e di Alberto Magno — grandi architetti essi pure della «sacra doctrina» e fattori di netto progresso nella fissazione dell'articolo summistico — tuttavia il Masново contesta al Picavet l'affermazione che con l'*Halensis* si chiuda il ciclo evolutivo dell'articolo (2) e fa ben risaltare con una minuta disamina quanto S. Tommaso la vinca sui predecessori e contemporanei quanto a perfezione di metodo.

«All'articolo di Alessandro di Hales — egli dice — possiamo assegnare due parti, suddivise come nell'articolo tomistico (3). Ma le parti e le suddivisioni dell'articolo tomistico — si considerino vuoi quanto alla stabilità della distribuzione, vuoi quanto alla mutua proporzione — ci rivelano uno spirito nuovo. Comparando parte a parte e suddivisione a suddivisione, si avverte subito che S. Tommaso la vince sull'*Halensis* per sobrietà e brevità. Di più la tesi favorita costituisce sempre nella parte espositiva dell'articolo tomistico (ov'è annunciata abitualmente dal *Sed contra* e presidiata da un solo argomento) il secondo membro.

(1) Mons. AMATO MASNOVO, *Introduzione alla Somma Teologica di San Tommaso* (Piccoli saggi), n. III, Torino, S. E. I., 1918.

(2) F. PICALET, *Abélard et Alexandre de Hales créateurs de la Méthode scholastique* (Études de critique et d'histoire, deuxième série, 1896).

(3) «Gli articoli, pari ad altrettante cellule, mentre sono l'ultimo organismo nel quale la *Somma Teologica* si risolve, si risolvono a loro volta in parti minori. Queste parti minori sono due. La prima, ch'io chiamerei *espositiva*, va dal principio dell'articolo fino al *Sed contra* inclusivamente; la seconda, ch'io chiamerei *giudicatoria*, va dal *Respondeo* fino alla chiusa dell'articolo» (A. MASNOVO, *op. cit.*, pag. 34).

Questa stabilità di distribuzione è ignota all'Halensis, per il quale la tesi favorita, senza veruna formula caratteristica che l'annunzi, sta attornata da una congerie di argomenti, e costituisce indifferentemente il primo o il secondo membro della parte espositiva dell'articolo...

« Questa nuova tecnica è senza significato?... Come gli articoli delle questioni disputate e quodlibetali di S. Tommaso, gli articoli delle *Somme Teologiche* di Alessandro di Hales e di Alberto Magno riecheggiano, opprimendo, le dispute scolastiche. Torna chiaro non esser quivi lo spirito che fonda ed esprima in una sintesi liberatrice ed epuratrice il materiale messo insieme faticosamente attraverso i secoli. Questo spirito l'apportò S. Tommaso d'Aquino nella sua *Somma Teologica*, scritta in gran parte lontano dalle rumorose dispute parigine.

« Si fa manifesto con ciò l'altro significato della nuova tecnica tomistica: il significato intimo o speculativo. Nella *Somma Teologica* l'articolo tomistico, consapevole delle fatali vicende del pensiero umano e però sciolto dalle molte preoccupazioni superflue e contingenti della disputa semplice e della quodlibetale, si svolge guardando con occhio tranquillo — direi *sub specie aeternitatis* — alla essenza dei dibattiti e delle cose, ai pro e ai contro originari, alle ragioni necessarie e sufficienti che determinano l'elezione o l'innovazione » (1).

Tecnica perfezionata.

Udiamo in proposito anche il Grabmann. Sotto l'aspetto sistematico, egli rileva come l'Angelico ha pienamente raggiunto lo scopo dichiarato nel prologo generale dell'opera, cioè di evitare il difetto riscontrato nelle precedenti opere simili: « *multiplicationem inutilium quaestionum, articulorum et argumentorum* ».

« Se noi consideriamo la *Somma Teologica* nel suo complesso riguardo al *contenuto*, ne vediamo escluse una serie di questioni, che nelle *Somme* precedenti e anche nei *Commentari alle Sentenze* sono trattate con apparato di grande acume dialettico, ma che per il loro valore e per la loro importanza reale non corrispondono a un vero profitto degli studenti di Teologia... Le parti teologico-morali delle *Somme* precedenti ad esempio racchiudevano una serie di questioni casistiche spesso assai sottili e irreali... S. Tommaso, nella sua *Secunda* — giudicata già dai suoi contemporanei come l'opera sua più importante — ha eliminato tutte le *quaestiones inutiles* ».

Sotto l'aspetto strettamente metodico, il Grabmann constata che la semplicità, brevità e chiarezza che sono come le note distintive dell'opera tomistica derivano radicalmente da una tecnica portata alla sua ultima perfezione.

(1) A. MASNOVO, *op. cit.*, n. IV.

« Se poi la consideriamo sotto l'aspetto tecnico, troviamo che la disposizione è più semplice e chiara che in altre opere parallele... Nei suoi articoli egli ha trasportato il centro di gravità dagli argomenti pro e contro al *corpus articuli*, cioè alla *responsio principalis*, e con ciò in una maniera del tutto straordinaria procura alla sua esposizione forza di conclusione, oggettività, profondità e chiarezza.

« Negli autori precedenti la forza principale gravitava sugli argomenti pro e contro, che spesso erano accumulati in gran numero. In Prepositino ed altri le obiezioni e le risposte relative, e ancora nuove difficoltà contro queste risposte sono accumulate in modo che la chiarezza ne soffre. La *solutio* assume inoltre un ufficio assai modesto, e spesso è espressa in una sola proposizione... Nella *Summa Theologica* invece le obiezioni di regola non sono numerose, l'argomento in contrario nel *Sed contra* ordinariamente è uno solo, che, con poche eccezioni (1), s'attiene alla soluzione data nel *corpus articuli*...

« Spesso egli si serve delle obiezioni per proporre e giudicare materiali tradizionali positivi, per dichiarare una definizione secondo tutti i suoi aspetti, per aggiungere nelle *responsiones* a queste obiezioni, osservazioni secondarie, corollari e completamenti, che nella parte principale avrebbero turbato la chiarezza della dimostrazione. Generalmente le obiezioni stanno in intima connessione organica con le deduzioni del *corpus articuli*. Si rivela nei singoli casi, dal modo come qui procede Tommaso, un fine senso metodico...

« Nel *corpus articuli* si preoccupa principalmente di produrre nella mente del lettore verità e chiarezza. Le parole che ricorrono spesso in principio: *Ad cuius evidentiam considerandum est*, lo dicono chiaramente... Il metodo scolastico e la tecnica dell'Aquinate non si possono considerare soltanto sotto il punto di vista della forma, ma meglio si conoscono nel loro proprio carattere, se si guardano dalle altezze della metafisica dell'essere.

« Anche in questo sviluppo delle premesse e delle dimostrazioni Tommaso evita ogni superfluità. Spesso alla parte tetica e dimostrativa del *corpus articuli* precede una parte storico-critica (2). In questa, secondo l'esempio datoci da Aristotele e anche secondo il metodo odierno di lavorare... vengono scoperte le radici più profonde delle errate teorie, delle quali però si riconoscono volentieri i germi di verità che contengono, e da essi non raramente si trae anche profitto per la propria soluzione definitiva. La critica dell'Angelico Dottore alle altrui concezioni scientifiche è sempre calma, mite e strettamente oggettiva...

(1) Talora infatti, ma raramente, il *corpus articuli* tiene una via media tra le due posizioni contrarie, mettendo in rilievo quegli elementi di vero che ci sono nella tesi e nell'antitesi, e unificandoli nella sua soluzione. Così ad es. nella I^a II^{ae}, q. VIII, a. 3. Vedi pure I^a, q. XXVIII, a. 4 (dove il *Sed contra* propone esso pure una tesi negativa non accettata nella *responsio*), e I^a, q. XIX, a. 12 (dove il *Sed contra* manca affatto).

(2) Cfr. I^a II^{ae}, q. IV, a. 6; q. V, a. 4; q. XXIV, a. 2; q. XXXIV, a. 2 et 3.

«Semplicità, brevità, chiarezza sono adunque le proprietà fondamentali del metodo seguito nella *Summa Theologica*» (1).

Il procedimento di S. Tommaso è quindi essenzialmente il metodo insegnato da Aristotele al principio del suo terzo libro della *Metafisica* e largamente usato nella *disputatio* medioevale (2), il quale — dopo d'essere stato richiamato in vigore da Abelardo, perfezionato da Alessandro di Hales, Alberto Magno, Bonaventura, Pietro di Tarantasia e dagli altri summisti dei sec. XII e XIII — fu da lui portato alla più alta perfezione tecnica e alla più lineare schematizzazione.

Possiamo giustamente definirlo il cammino più agile e spedito della mente umana alla ricerca e alla conquista della verità.

L'aporia aristotelica.

Ecco infatti come il filosofo greco, di cui Tommaso segue fedelmente le orme, indirizza il suo alunno alla ricerca del vero.

«Riguardo alla scienza di cui andiamo in cerca (la conoscenza metafisica delle cose), è necessario anzitutto trattare di quali cose conviene dapprima dubitare.

(1) M. GRABMANN, *Introduzione alla «Summa Theologiae»* ecc., pag. 88-99.

(2) Anche contro la disputa scolastica Cartesio ha lanciato in particolare i suoi strali: «Et je n'ai jamais remarqué non plus que, par le moyen des disputes qui se pratiquent dans les écoles, on ait découvert aucune vérité qu'on ignorât auparavant; car pendant que chacun tâche de vaincre, on s'exerce bien plus à faire valoir la vraisemblance qu'à peser les raisons de part et d'autre; et ceux qui ont été longtemps bons avocats ne sont pas pour cela par après meilleurs juges» (*Discours* ecc., 6^o p.).

Osserviamo preventivamente che C. mostra con ciò di ignorare l'abbondantissima letteratura disputazionale e quodlibetale, alla quale va pure applicato il giudizio complessivo del De Wulf: «Les scolastiques dépassent les philosophes antérieurs qu'ils utilisent» (*op. cit.*, I, n. 11). Inoltre l'argomento da lui addotto a giustificare il suo giudizio negativo sul valore della disputa dimostra soltanto che egli, sebbene ne conoscesse il meccanismo esterno, non arrivava a percepirne l'intimo dinamismo intellettuale; oppure confondeva la disputa filosofica con quella dialettica, due cose ben distinte dallo stesso Aristotele (fr. *Topic.*, I, VIII, c. I, n. 1; e c. 9^o, n. 4), il quale chiamò la disputa filosofica κοινὸν ἔργον *commune opus*, ossia opera in collaborazione.

Rettamente quindi il De Wulf: «La *disputatio* est un enseignement sous une forme de collaboration, la leçon vivante à laquelle chacun apporte ses lumières» (*op. cit.*, vol. II, n. 196). Mentre nella disputa dialettica o forense si tratta di vincere o perdere, in quella filosofica invece si cerca di illuminarsi a vicenda per raggiungere ambedue (*interrogans* e *respondens*) la stessa mèta: la conoscenza della verità.

Ma si capisce: Cartesio riduceva la scienza a fatto strettamente individuale (sebbene confessasse che tale metodo non era per tutti); doveva per conseguenza escluderne ogni apporto estraneo e ogni modo di collaborazione intellettuale.

Quanto poi alla questione della maggiore o minore capacità di ben giudicare in genere, udiremo in proposito il parere sensato di Aristotele; per le questioni forensi lasciamo la decisione... ai giudici e agli avvocati.

Queste poi sono, non solo tutte quelle cose delle quali alcuni la pensarono diversamente (da noi), ma anche quelle altre diverse (opinioni) che non furono ancora espresse (circa lo stesso soggetto).

« Quindi a chi vuole essere agevolato (nella ricerca della verità) (1), occorre saper ben dubitare. La certezza che verrà dopo non sarà infatti che la soluzione del dubbio precedente; ma non si può scioglier nulla, se non si conosce che vi sia un nodo (da sciogliere).

« Ora, l'esitazione dell'intelletto (*διανοίας ἀπορία*) ci appalesa il nodo della questione. Infatti in tanto l'intelletto dubita, in quanto si trova in una condizione simile a colui che ha i piedi inceppati: tanto nell'uno che nell'altro caso è impossibile andare avanti (2).

« Perciò dapprima conviene guardar bene in faccia alle difficoltà; poiché, per causa di queste, gli studiosi i quali non pongono da prima il dubbio, sono simili a coloro che non sanno da qual parte convenga muovere il passo; anzi non potranno neppure in proposito conoscere se hanno trovato o non hanno trovato ciò che cercavano. La meta (la soluzione), del resto, a chi non dubita, non appare; appare invece chiaramente a chi prima ha dubitato. Similmente è giocoforza che sia più atto a ben giudicare colui che, immaginandosi d'avere innanzi due avversari, si fa premura di sentire le loro opposte ragioni (o, come si dice, le due campane) » (3).

In questa meravigliosa pagina aristotelica non si sa se più ammirare l'acutezza dell'analisi psicologica o la larghezza di vedute dello scienziato enciclopedico che fu precettore ad Alessandro Magno.

Che cosa è dunque questa aporia o dubbio aristotelico? È nient'altro che una esitazione naturale dell'intelletto ad affermare una nuova verità, una specie di pudore intellettuale che la mente prova nel primo trovarsi di fronte ad un oggetto anteriormente sconosciuto.

Il pudore morale, chi lo sente e chi non lo sente; chi lo sente di più e chi di meno: in alcuni arriva fino a timidezza e selvatichezza; in altri si compone anche con una certa abituale disinvoltura; in altri ancora quasi si atrofizza, lasciando luogo alla spavalderia e alla grossolanità. Qualcosa di simile avviene anche nel processo intellettuale.

Nulla tuttavia di più antiscientifico che la spavalderia intellettuale.

(1) εὐπορέω = sono a mio agio; διαπορέω = sono a disagio. Perciò εὐπορία = agevolezza, certezza; ἀπορία = imbarazzo, dubbio.

(2) « Sicut enim — commenta l'Aquinate — ille qui habet pedes ligatos non potest in anteriora procedere secundum viam corporalem, ita ille qui dubitat, quasi habens mentem ligatam, non potest ad anteriora procedere per viam speculationis. Et ideo, sicut ille qui vult solvere vinculum corporale, oportet quod prius inspiciat vinculum et modum ligaminis, ita ille qui vult solvere dubitationem oportet quod prius speculetur omnes difficultates et earum causas » (*Metaph.*, l. III, c. I, lect. I).

(3) *Metaph.*, l. III (B), c. I, n. 1-4.

Ora Aristotele — anche qui « maestro di color che sanno » (*Inf.*, IV, 131) — consiglia il suo discepolo a valorizzare questo innato pudore dell'intelletto di fronte al vero non ancora evidente, e di servirsene come di strumento per una migliore orientazione nel suo cammino verso la verità, specialmente verso le verità più alte, quali sono le metafisiche.

Lo Stagirita va quindi salutato come il primo assertore e il primo maestro del dubbio metodico (1).

Questo dubbio però — ben diversamente dal dubbio universale cartesiano — non ha nulla di artificioso o di forzato o di eccessivo: è un atteggiamento naturale e primitivo dello spirito (2). Il Filosofo anche qui ci invita a seguir la natura: imitando nell'indagine scientifica il procedere guardingo dell'uomo prudente che non si avventura tanto facilmente in mali passi per un fondo di diffidenza ben giustificata che ha in sé — non tanto degli altri — quanto di se stesso e delle sue forze.

La bontà di tale suggerimento balza tosto innanzi agli occhi di chi per poco si faccia a paragonare, sulle rispettive opere, il ragionare discreto e sempre coerente di Aristotele con quello baldanzoso e involto di contraddizioni di altri pensatori, e anche semplicemente del grande critico dello scolasticismo.

In S. Tommaso poi l'atteggiamento aristotelico dell'aporia prende — direi — la tinta e l'aspetto di una caratteristica virtù cristiana: l'umiltà.

Tommaso è il discepolo della verità, e come tale si presenta ai suoi stessi allievi, allorché li prende quasi per mano e si offre a far loro da guida per l'erto cammino del vero: discepolo coi suoi discepoli.

È un senso di venerazione che egli ha, non solo nella mente, ma anche nel cuore, verso quel vero alla cui speculazione si accinge, poiché non si tratta soltanto del vero naturale a cui bastano le ali dell'umano intelletto, ma del Vero soprannaturale, dell'assoluto Vero che si è rivelato agli uomini.

È questo, d'altronde, l'unico atteggiamento ragionevole di fronte alla verità;

(1) « Il libro III (B) della Metafisica è una presa di contatto con il proprio argomento, mediante una serie di considerazioni che mettono capo alla formulazione di 15 fondamentali problemi metafisici... Aristotele usa qui un metodo che sarà poi usato largamente da Kant: proporre il problema esponendo le ragioni pro e le ragioni contro: metodo delle antinomie » (FRANCO AMERIO, *Metafisica di Aristotele, Estratti*, pag. 62, Torino, S. E. I., 1937-XV).

(2) « Tutta la costruzione cartesiana, come tale, poggia sulla concezione del dubbio come *posizione iniziale*. Orbene, è ben lecito chiedersi se tale posizione sia legittima. È lecito domandarselo: prima di tutto perché, cartesianamente parlando, la stessa affermazione che *si debba, almeno una volta nella vita, dubitare di tutto*, è di portata talmente vasta che non si vede come se ne potrebbe sottrarre lo stesso dubbio, tanto più se già codificato come fondamento di una dottrina diventata in qualche modo tradizionale; ed inoltre, perché una simile posizione iniziale ripugna (bisogna confessarlo) alla tendenza spontanea della mente umana, trasportata da un'esigenza vitale (non alla credulità) ma verso la certezza e l'affermazione, e non verso il dubbio e la negazione » (A. LANTRUA, in: *Cartesio nel terzo centenario*, ecc., pag. 559).

ed egli ben ricorda l'ammonimento evangelico: *Nec vocemini magistri: quia Magister vester unus est, Christus* (MATTH., XXIII, 10).

Pudore e umiltà che non significano però rinunzia o inerzia.

L'Angelico ha fatto suo il motto coraggioso d'Anselmo: *Fides quaerens intellectum*; si metterà perciò in cammino guardingo ma fiducioso, cercando di far più luce che potrà nell'ardua materia che imprende a trattare: *Tentabimus, cum confidentia divini auxilii, ea quae ad sacram doctrinam pertinent breviter ac dilucide prosequi, secundum quod materia patietur* (1).

Via tomistica.

Uno dei più fedeli discepoli dell'Aquinate — Dante Alighieri — ha notato acutamente che il primo germoglio di quella radice che dovrà produrre il frutto del vero è appunto il dubbio:

*Nasce... a guisa di rampollo,
a piè del vero il dubbio... (Par., IV, 130-131)*

Germogli dunque della stessa pianta, dubbio e vero: l'uno ramo in abbozzo con le tenere foglioline ancora in parte rinchiusi nella guaina protettiva; l'altro ramo perfettamente sviluppato, adorno di foglie, fiori e frutti. Non può quindi il dubbio equivalere a negazione iniziale, ma ad iniziale affermazione, se esso è l'espressione della *natura*

ch'al sommo pingi noi di collo in collo. (Ivi).

Ecco dunque il nostro Dottore, di fronte ad ogni questione, mettersi nella posizione iniziale di chi intravede la verità, ma confusamente, come attraverso un fitto velo di nebbia, dimodoché non può ancora sicuramente affermarla. Ed ecco perché il tema della sua indagine è sempre da lui presentato in forma interrogativa: *Utrum Deus sit — Utrum homini conveniat agere propter finem — Utrum conveniens fuerit Deum incarnari, etc.*

La formula introduttiva dell'interrogazione — *utrum*, quale delle due cose? — ci prospetta la possibilità di una duplice soluzione: affermativa e negativa. Tommaso, seguendo il precetto del suo Maestro greco, comincia a porre innanzi « quelle cose delle quali alcuni la pensarono diversamente », nonché quelle altre soluzioni non ancora proposte da alcuno, ma che potrebbero proporsi con qualche fondamento di ragionevolezza (2).

(1) S. Th., I^a, Prologus.

(2) Cfr. ARISTOTELIS, *Topic.*, I. VIII, c. XII, n. 2: « Alternatim comparare debemus eligentes argumenta circa antithesin ».

Nel fare questa rassegna però egli opera già una selezione e una sintesi: raggruppa ed enuncia dapprima tutte quelle opinioni che propendono per una delle due parti: ordinariamente per la negativa. *Videtur quod Deus non sit — Videtur quod homini non conveniat agere propter finem — Videtur quod non fuerit conveniens Deum incarnari, etc.* (1).

Ed egli stesso prende posizione con quella parte presentando brevemente in forma sillogistica diverse argomentazioni contro, che si sogliono impropriamente chiamare obiezioni: l'obiezione infatti suppone già una verità chiaramente affermata, una presa di posizione definitiva da una delle parti. Noi preferiamo chiamarle *gli elementi negativi o imperfetti della soluzione*: essi rappresentano in certo modo le varie posizioni mentali intermedie attraverso le quali passa successivamente l'intelletto prima di raggiungere il possesso e di porre l'affermazione della verità; altrettanti ostacoli da superare per raggiungere la mèta; nebbie da dissipare affinché il raggio della verità giunga netto al suo sguardo.

Fatto ciò, S. Tommaso stima di essersi avvicinato ai piedi del monte sulla cui vetta brilla il sole folgorante del vero, e si accinge alla scalata. Ma non vuol procedere solo: è troppo facile sbagliar strada in montagna e andare a finire in luoghi impervi e pericolosi. D'altronde prevede che, nel salire attraverso un'atmosfera che si va rarefacendo, a un certo punto le sue forze gli verranno meno.

Perciò si sceglie una guida. Talora è il filosofo Stagirita; quando cioè gli occorre partire alla ricerca di un aspetto della verità che sia accessibile alla ragione umana, ma per accomiarsi tosto da lui — come Dante da Virgilio — allorché dovrà mettersi decisamente a prender quota (2).

Allora sarà sua guida la stessa parola divina, o tratta direttamente dalla Scrittura o vista nella Tradizione patristica. *Sed contra est quod dicitur ex persona Dei: «Ego sum qui sum», Exod., III, 14. — Finis est principium in operabilibus ab homine, ut patet per Philosophum, Phys., I, II, text. 85 — Illud videtur esse convenientissimum ut per visibilia monstrentur invisibilia Dei: ad hoc enim totus mundus est factus, ut patet per illud Apostoli, Rom., I, 20: Invisibilia Dei per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur. Sed, sicut Damascenus dicit (De orth. fide, III, 1), per In-*

(1) Cfr. ARISTOTELIS, *Topic.*, I, VIII, c. IV, n. 6: «Semper oppositum thesi concludit interrogans».

(2) Notiamo per incidenza che il tema della *questione* tomistica è sempre una verità complessa, di cui si viene ricercando e analizzando ogni particolare aspetto nei singoli *articoli* di cui consta, con una tecnica che in molte questioni si rivela simile e parallela. Per es., dove si tratta di espressioni dell'attività umana, S. Tommaso comincia ordinariamente dal chiedere se si tratti di atto o di abito o di potenza; se questa sia potenza intellettuale o appetitiva; se tale attività appartenga all'intelletto speculativo o all'intelletto pratico, all'appetito sensitivo o all'appetito razionale; quali siano gli oggetti che hanno apparentemente relazione con quell'atto, abito o potenza; infine quale sia l'oggetto proprio. Si veda, ad es., la celebre questione III della I^a-II^{ae}: «Quid sit beatitudo», oppure le varie questioni sugli atti della volontà (I^a-II^{ae}, q. 8-17).

carnationis mysterium monstratur simul bonitas, et sapientia, et iustitia, et potentia Dei, vel virtus.

La Ragione e la Rivelazione gli hanno dunque indicato la meta lontana e la giusta direzione per raggiungerla, ma tocca al pellegrino di salire. Ed eccolo che ascende lento ma sicuro, servendosi di ogni mezzo adatto: dei piedi e delle mani, del bastone e della piccozza.

È l'intelletto umano che si appoggia, oltreché sui dati dell'esperienza sensibile (1) e sul suo potere astrattivo e comparativo (raziocinio), anche sull'esperienza e sul ragionamento altrui (argomenti d'autorità).

È questo il cosiddetto *corpus* o *pes articuli*, ossia la parte sostanziale della soluzione che si inizia con la formula stereotipata *Respondeo dicendum*, e ci porta dirittamente, per successivi e limpidi passaggi deduttivi attraverso verità note e già ammesse, alla conquista della nostra vetta, alla verità ignota.

Arrivati lassù, viene spontaneo il gesto del naufrago dantesco

... che con lena affannata
uscito fuor del pelago alla riva,
si volge a l'acqua perigliosa e guata.

(Inf., I, 22-24)

Come si contempla bene di là il panorama nella sua visione unitaria e completa non interrotta più da alture o da folta vegetazione! Ogni cosa prende la sua giusta posizione e proporzione nell'armonica linea del paesaggio.

Il sole che brilla nell'alto illumina pure, agli occhi di chi sta lassù, le valli divergenti attraversate e i tortuosi sentieri prima percorsi, che vengono così a discernersi esattamente nel loro punto di partenza, nella loro mutevole direzione, e nel loro sbocco finale.

Il pellegrino della verità che ha ormai raggiunto la meta, può ora rendersi ragione di ogni sua precedente posizione mentale, e spiegarsi i motivi della loro insufficiente e perciò errata valutazione di quella tal verità. Ed ecco la revisione e la rettificazione degli elementi contrari: *Ad primum ergo dicendum... ad secundum... ad tertium... ecc.*

(1) Notevoli a questo proposito le semplici e chiare similitudini tomistiche — spesso anche esse di origine aristotelica — tratte dalle cose più usuali (*sagitta, baculus, ignis, medicina*, etc.) e dai fatti più comuni della vita (*proiectio mercium in mare tempore tempestatis, motio lapidis sursum vel deorsum, navis submersio*, etc.) nonché certe sue acute osservazioni naturali («*quibusdam maxime delectabilis est dulcedo vini, quibusdam dulcedo mellis*», «*eodem actu videtur lumen et color; potest tamen videri lumen sine hoc quod videatur color*», «*ovis unam herbam comedit, aliam refutat*», «*canis insequens cervum, si ad trivium venerit, odoratu quidem explorat an cervus per primam vel secundam viam transiverit; quod si invenerit non transisse, iam securus per tertiam viam incedit non explorando*, etc.»). Quanto all'uso delle similitudini cfr. *Topic.*, I. VIII, c. I, n. 24; e c. XII, n. 14.

È la conquista della verità che si consolida spazzando via ogni resto di opposizione; è l'alpinista della *Fides quaerens intellectum* che in certo modo ridiscende per le vie percorse, allo scopo di iniziare nuove ascensioni sulla catena infinita dell'umana e divina verità.

Cammino a ritroso.

Il grande restauratore della filosofia scolastica, Leone XIII, nella sua celebre enciclica *Aeterni Patris*, osserva con rammarico che «in veteris doctrinae locum nova quaedam philosophiae ratio hac illac successit, unde non ii percepti sunt fructus optabiles ac salutare, quos Ecclesia et ipsa civilis societas maluissent... Qua ex re pronum fuit, genera philosophiae plus aequo multiplicari, sententiasque diversas atque inter se pugnantem oriri etiam de iis rebus, quae sunt in humanis cognitionibus praecipuae. A multitudine sententiarum ad haesitationes dubitationesque persaepe ventum est: a dubitationibus vero in errorem quam facile mentes hominum delabantur, nemo est qui non videat.»

Pare di vedere delineare a rapidi tocchi la storia del Cartesianesimo, padre — sia pure inconscio — dell'ontologismo e dell'occasionalismo del sec. XVII, del naturalismo e del razionalismo dell'Enciclopedia, dell'idealismo e dello scientismo contemporanei (1).

Non dunque dal dubbio alla verità, ma dal dubbio ipotetico al dubbio reale e pratico, che equivale a negazione fondamentale e insanabile, pare il cammino seguito da quanti vollero abbandonare la via maestra segnata dal genio greco di Aristotele, percorsa virilmente dal genio latino di Tommaso.

«In realtà, — e sant'Agostino l'aveva ben rilevato una volta per sempre — il dubbio generico pregiudiziale non ha senso, perché si annulla da se medesimo: chi afferma che tutto è dubbio e che s'ha da dubitare di tutto, si ritiene almeno certissimo di codesto che egli afferma: e allora non è più vero che tutto sia dubbio:

(1) «Il Cogito, ergo sum, che al suo scopritore pareva il germe fecondo di tutta la filosofia, si tramuta in un chiuso e sterile Cogito, ergo unus sum o Cogito me unum» (A. LANTRUA, *Il discorso del metodo ecc.*, pag. 29).

«La filosofia della Rivoluzione... gli adoratori della "Natura" e della "Ragione" dovrebbero rintracciare nel pensiero del Cartesio i postulati delle proprie credenze? La cosa avrebbe immensamente addolorato il C.; ma parrebbe purtroppo di sì, stando alla sentenza non solo di critici come il Brunetière, ma di quelli stessi che nel C. salutano — a torto secondo noi — il maestro del pensiero moderno, pensando questo come antitetico al pensiero cristiano. Si ha qui, a parer nostro, non un dato storico, bensì un problema storico d'imponenza formidabile. Il C. starebbe a dimostrare in modo impressionante quanto sia pericoloso il fare la benché minima concessione allo scetticismo» (A. LANTRUA, *ivi*, nota XXII).

Vedi pure in: *Cartesio nel terzo centenario ecc.*, tutta la bellissima trattazione di REGIS JO-LIVET, *Les conflits du Cartésianisme*, pag. 513-525.

l'aforisma scettico è intrinsecamente contraddittorio. E chi è tutto preso dal timore d'ingannarsi, almeno non s'inganna affermando la sua propria realtà, giacché egli l'afferma nel suo stesso dubbio, nello stesso timore o sentimento suo del proprio inganno: in cotesto suo timore afferma dunque il proprio essere: deve dunque almeno già possedere, inequivocabile, la nozione dell'essere. Inevitabilmente si è ricondotti all'idea di essere ed al *principio di contraddizione*; i soli dati veramente primi nell'ordine del conoscere...

« È dunque necessario rimuovere ogni equivoco sulla possibilità di porre legittimamente il dubbio (*leggi*: il dubbio cartesiano) a fondamento del conoscere. Tale posizione non è legittimamente possibile » Così il Lantrua (1).

« Il dubbio universale cartesiano — scrive a sua volta il Busnelli — ha questo di caratteristico, che si concentra in se stesso e diffidando di tutto e di tutti, non esamina se un tal agire abbia o no buon fondamento, non rigetta o combatte le opinioni fra cui ondeggia, e batte una via propria, sicuro di se stesso. Il Cartesio non studia quanto nell'altrui opinione ci sia di vero o di falso per muovere dal vero, e dalla soluzione dei dubbi procedere alla conquista d'altre verità.

« Infatti egli afferma, paragonandosi a un uomo che cammina solo e nelle tenebre, di essersi risolto di andare così lentamente e circospetto che, sebbene faccia poco progresso, almeno schivi di cadere. Così, volendo cercare la verità si mette nel numero di coloro che "nesciunt quo vadant" (S. TOMMASO, *Comm. Metaph.*, l. 3, lect. 1) » (2).

E più sopra lo stesso: « Il fatto è che la filosofia cartesiana, più che utile fu nociva, imitata che fu da filosofi posteriori, come lo Spinoza e il Kant, e quanti ne accolsero i principi. Essa ha straniato il pensiero e la ricerca filosofica peggio di quanto il Cartesio accusa e incolpa la filosofia aristotelica e scolastica, come n'è documento la storia della filosofia moderna.

« Il progresso d'ogni scienza, e della filosofia, non consiste nell'illusione di creder miglior via ad avanzarsi, il ritornare sempre ai primi passi, e rifarsi da capo, come se gli altri non ci abbiano tramandato nulla, e ognuno, che s'impanca a filosofo, possa vantarsi di scoprir lui tutto il campo del vero... Quando si rifiuti il buono che altri ha trovato, e invece dello studio del passato succeda l'ignoranza e la presunzione di volere essere l'unico veggente in un mondo di ciechi, allora il lavoro de' secoli e il progresso s'arresta, il passato vantaggio non si accresce col moderno; si fa un cammino spesso a ritroso o almeno fuori della strada maestra dell'esperienza e della ragione » (3).

Rettamente quindi il Garrigou-Lagrange: « Si toute la philosophie antique

(1) *Cartesio nel terzo centenario*, ecc., pag. 559.

(2) *Ivi*, pag. 142.

(3) *Ivi*, pag. 140.

procède de cette certitude première: l'objet de l'intelligence est l'être; tout le subjectivisme moderne est dans cette autre parole qui ne conclut pas: *Cogito, ergo sum* » (1).

Scompiglio.

Descartes e Spinoza infatti, facendo *tabula rasa* di ogni loro cognizione precedente, pretendono di ricavare ogni idea e ogni scienza da una verità fondamentale e primordiale di evidenza intuitiva, la quale per il primo è il *fatto del suo proprio pensiero conscio*, per il secondo è il *concetto di sostanza*.

Il metodo che essi seguono è essenzialmente deduttivo, ricalcato, quello di Descartes, sul procedimento matematico; quello di Spinoza, sul procedimento geometrico (2). Con tale riduzione del campo dell'evidenza intuitiva a un solo principio, essi verranno a stabilire un'antitesi fondamentale tra spirito e materia (pensiero ed estensione), considerati dal primo quali sostanze secondarie create dalla Sostanza prima, che è Dio; dal secondo, quali attributi dell'unica Sostanza, Dio (monismo).

In tale antitesi, la quale, partendo dalla natura dei due punti antitetici, si riflette e si continua sulla loro conoscenza oggettiva, sta già il germe delle cosiddette *antinomie Kantiane*.

Tutta la concezione cosmologica di Kant — che deriva direttamente e dipende interamente dalla sua costruzione logica, anzi ne è come la proiezione — è infatti basata sulla legge delle antinomie.

« Ad ogni *tesi* che venga formulata circa la natura ultima della materia, si può opporre un'*antitesi* ugualmente plausibile (Es. *Tesi*: Il mondo deve avere un principio nel tempo ed essere compreso nello spazio infinito. *Antitesi*: Il mondo è eterno e infinito. — *Tesi*: Esiste un Ente assolutamente necessario appartenente al mondo, o come parte o come causa di esso. *Antitesi*: Non esiste niente affatto un Ente assolutamente necessario né dentro né fuori del mondo) » (3).

Tali antinomie, logicamente irreconciliabili, sarebbero tuttavia per Kant contraddizioni apparenti le quali « mostrano soltanto che i concetti cosmici — materia, causa, ecc. — si estendono oltre i limiti della conoscenza empirica e dell'esperienza razionale ». Perciò, come Spinoza con la legge del parallelismo — ad ogni modo di pensiero corrisponde un modo di estensione — cercherà di ridurre, se non di abolire, l'antitesi cartesiana tra spirito e materia; così Kant pretenderà

(1) *Cartesio nel terzo centenario*, ecc., pag. 398.

(2) « Il metodo di Spinoza è assai più formalmente e tecnicamente matematico di quello di Descartes » (W. TURNER, *op. cit.*, vol. II, pag. 56). Aristotele però osserva che è da porsi tra i falsi modi di argomentare quello di usare un metodo non confacente alla natura dell'argomento. Cfr. *Topic.*, VIII, 10, 4-6.

(3) W. TURNER, *op. cit.*, vol. II, pag. 135-136.

scoprire nel campo dell'azione — mediante la ragion pratica — quell'accordo delle antinomie che la ragion pura non è riuscita a trovare nel campo speculativo (1).

Vani tentativi, che non persuadono. L'accordo sarà possibile trovarlo solo eliminando la radice del disaccordo.

Allo stesso modo che abbiamo detta arbitraria la limitazione del campo dell'evidenza, quale fu stabilita dai due pensatori del secolo XVII, dobbiamo ora ritenere insussistente e non provata la kantiana incapacità dell'intelletto umano (o ragion pura) ad attingere la verità delle cose, siano esse sensibili o trascendentali, perché non siamo obbligati ad ammettere il suo dogmatico postulato fondamentale, a cui egli ricorre sì spesso, che cioè *nulla di ciò che è necessario e universale può venire dall'esperienza e perciò dev'essere a priori*, perché « noi non conosciamo di *a priori* nelle cose, se non quello stesso che noi stessi vi mettiamo » (2); donde l'errata conclusione che « la sola forma della conoscenza, per quanto possa accordarsi con le leggi logiche, è ben lungi dall'esser sufficiente a dimostrare la verità materiale (oggettiva) della conoscenza » (3).

Bene osserva il Turner: « In ogni sistema di epistemologia sono implicati i principi della psicologia » (4). E continua: « Le conseguenze disastrose della dottrina cartesiana delle due sostanze appaiono nella psicologia... Tutta la sua investigazione psicologica fu viziata dalla sua dottrina preconcepita dell'antitesi assoluta tra lo spirito e la materia; dottrina la quale, creando un abisso immaginario tra soggetto e oggetto, distrusse quanto avevano compiuto Socrate, Aristotele e gli Scolastici. Questa dottrina è il disgraziato legato, "*damnsa haereditas*", che il cartesianismo lasciò al pensiero moderno, perché "come passare l'abisso (immaginario) tra spirito e materia" divenne il problema che quasi ogni grande filosofo dopo Descartes tentò invano di sciogliere.

« Da questo *falso concetto fondamentale della relazione tra spirito e materia* seguì una completa falsa intelligenza del proposito di investigazione filosofica. Dopo Descartes la filosofia divenne ancor più antropocentrica, e si ridusse allo studio della coscienza individuale, ad una geometria di deduzioni tratte dall'esperienza interna; ed il mondo oggettivo, la sua origine, il suo disegno ed il suo destino, il luogo dell'uomo nella natura e fino l'esistenza di una prima causa intelligente sono fatti tutti soggetti di investigazione secondaria da decidersi secondo che risulterà dallo studio della nostra coscienza.

(1) « Resta ora a vedere, dopo avere negato alla ragione speculativa ogni progresso nel campo del soprasensibile, se non si trovino nella sua conoscenza pratica dati, per determinare questo concetto razionale trascendente dell'incondizionato, e per oltrepassare in tal modo, secondo le aspirazioni della metafisica, i limiti di ogni esperienza possibile con la nostra conoscenza a priori, possibile però solo dal punto di vista pratico » (E. KANT, *Critica della Ragion pura*, tradotta da G. Gentile e G. Lombardo-Radice, parte I, pag. 23, Bari, Laterza, 1910).

(2) *Ivi*, pag. 21.

(3) *Ivi*, pag. 98.

(4) W. TURNER, *op. cit.*, vol. II, pag. 41.

« Questa inversione del modo di vedere naturale fu qualificata da uno scrittore moderno come *lo scompiglio del cartesianismo* » (1).

Quanto meglio S. Tommaso, nel suo sano realismo permeato di buon senso e di sincerità, fiducioso nella testimonianza dei suoi sensi e dell'esperienza altrui, ma non cieco da accettare tutto ad occhi chiusi, bensì saggiamente accorto nel criticare e vagliare ogni dato di esperienza o di autorità! Invece di stabilire delle antitesi inconciliabili dalla mente — la quale è costretta così a trascorrere per posizioni affermative e negative, senza nulla trovare che soddisfi la sua sete di sapere — egli, passando attraverso le posizioni negative dell'intelletto, non vi si arresta, ma procede oltre, fino a raggiungere e ad affermare la verità. Anzi degli stessi elementi negativi del pensiero e dell'esperienza — effetti non già dell'impotenza radicale, ma solo dell'imperfezione degli strumenti — si fa scala per salire più sicuramente alla conquista dell'Unico Vero, che ha in Dio la sua base e il suo vertice, la sua radice e il suo frutto più maturo e prelibato.

Il volto della verità.

Non possiamo passare a concludere, senza prima trascrivere una pagina al riguardo veramente profonda, oltreché eloquente, del Sommo Pontefice gloriosamente regnante PIO XII, Maestro autorevole di umana e divina verità allo stesso tempo davanti ad uno dei più illustri consessi scientifici del mondo.

« Che altro mai, esclama il genio d'Ippona, che altro mai più desidera l'anima umana se non la verità? (*In Ev. Jo.*, tract. XXVI, n. 5).

« Sì, le vostre anime, o illustri Accademici, bramano e cercano la verità; che palpita nell'involucro di ciò che vediamo, ascoltiamo, fiutiamo, gustiamo, tocchiamo, sentiamo in mille forme; e inseguiamo col nostro pensiero negli avvolgimenti dei pesi, dei numeri, delle misure, dei moti visibili e invisibili; dove si agita, si trasforma, si mostra e si cela, per apparire più vicina o più lontana; dove sfida il nostro acume, le nostre macchine, le nostre esperienze; e spesso ci minaccia col terrore di una forza più valida dei nostri strumenti e dei nostri congegni, meravigliosi portenti della mano e dell'industriosa arte nostra.

« Tale è il vigore, l'allettamento, la bellezza e l'impalpabile vita della verità, che si sprigiona dall'aspetto e dall'indagine della immensa realtà che ci circonda. Voce e verbo, che la realtà delle cose manda alla nostra mente attraverso i mirabili sensi della nostra natura plasmata di carne e di spirito, è la verità da noi cercata per le smisurate vie dell'universo. Come noi non creiamo la natura, così non creiamo la verità: i nostri dubbi, le opinioni nostre, le nostre noncuranze o negazioni non la mutano. *Noi non siamo la misura della verità* del mondo né di noi stessi né del-

(1) W. TURNER, *op. cit.*, vol. II, pag. 44-49.

l'alto fine a cui siamo destinati. L'arte nostra sagace misura la verità dei nostri arnesi e strumenti, dei nostri apparecchi e congegni, trasforma e incatena e doma la materia che la natura ci offre, ma non la crea; e deve restare paga a seguire la natura, come il discepolo fa col maestro, del quale imita l'opera.

«Quando il nostro intelletto non si conforma alla realtà delle cose o è sordo alla voce della natura, vaneggia nella illusione dei sogni, e corre dietro a vanità che pare persona. Onde disse bene il sommo Poeta italiano che la «*natura lo suo corso prende — da divino intelletto e da sua arte; — ... che l'arte vostra quella, quanto puote, — segue, come il maestro fa il discente; — si che vostr'arte a Dio quasi è nepote*» (Inf., XI, 99-105). Ma non solo l'arte nostra è nipote a Dio, bensì lo è ancora la verità del nostro intelletto, perché nella scala della verità conosciuta esso si trova quaggiù, per così dire, al terzo gradino nella discesa sotto la natura e sotto Dio. Fra Dio e noi sta la natura.

«Inseparabile è la verità della natura di fronte all'infallibile arte della mente creatrice che la sostiene nell'essere e nell'operare, e così ne misura la verità nella realtà delle cose.

» Accidentale invece alla natura e alle cose è la relazione di verità di cui le riveste, come effetto della loro contemplazione e investigazione, il debole intelletto nostro, che non possiede, come pensarono alcuni, idee innate dalla nascita; ma per via del senso inizia la conoscenza delle cose percepite nelle loro esteriori accidentalità e qualità che sono per se stesse sensibili; sicché può appena per mezzo di questi fenomeni esterni giungere all'interna cognizione delle cose, anche di quelle le cui accidentalità sono perfettamente percepite dai sensi (*Contra Gent.*, l. IV, c. I).

«E perciò l'ingegno umano non offuscato da pregiudizi e da errori comprende che, come la natura è figlia di Dio, misurata nella sua verità dalla mente divina, così, *misurando essa stessa la cognizione della mente nostra che l'apprende per mezzo dei sensi*, fa sí che la verità della nostra scienza sia figlia di lei e quindi nipote a Dio » (1).

Filosofia perenne.

Ogni albero si conosce dai frutti che porta. Frutto del metodo aristotelico-tomistico è la Filosofia Scolastica, la quale, sebbene si presenti con atteggiamenti diversi e varie sfumature nelle diverse «Scuole», è fondamentalmente una ed essenzialmente costruttiva (2).

Frutto del metodo cartesiano sono invece le cosiddette Filosofie moderne,

(1) Dal *Discorso inaugurale del IV anno della Pont. Accademia delle Scienze*, 3 dicembre 1939, v. *L'Osservatore Romano*, 4-5 dic. 1939.

(2) «Les grandes philosophies scolastiques sont des synthèses où toutes les questions que se pose la philosophie sont traitées, où toutes les réponses sont harmonisées, se tiennent et se commandent» (DE WULF, *op. cit.*, vol. I, n. 13).

le quali hanno tra loro un solo punto comune: il dubbio universale, da cui partono: dubbio che permette loro la massima libertà di invenzione e di movimento, ma in virtù del quale appunto giungono alle conclusioni più divergenti, con grande scandalo e delusione di chi attendeva da esse il verbo rivelatore e salvatore (1).

Sicché ci pare di poter stabilire questa proporzione: Le filosofie moderne stanno alla filosofia perenne (degnamente rappresentata dalle varie correnti della Scolastica e specialmente dal Tomismo) come il Protestantismo sta alla Chiesa Cattolica.

Infatti, mentre il Protestantismo si va frantumando in mille sette discordi, come la pietra della strada sotto le ruote dei carri, l'albero maestoso della Chiesa Cattolica, sullo stesso tronco, getta sempre nuove fronde e grandeggia verso il cielo. Allo stesso modo, mentre le filosofie nuove sbocciano dal ceppo cartesiano non fanno che il lavoro di Sisifo e son sempre da capo, la filosofia cristiana aristotelico-scolastica verdeggia perenne e si evolve in nuove concezioni sempre più alte, illuminando tutti i campi dello scibile e della vita.

Né si dica che la Scolastica, se ha prodotto in passato delle opere monumentali, si è fossilizzata ormai nei suoi schemi superati. Ecco, nelle parole geniali di uno dei suoi più moderni e genuini rappresentanti, l'attestazione della sua perenne volontà di vita e di attualità: « Nous aimons les vieux murs qui nous abritent et les admirables pièces qui règnent si harmonieusement distribuées à l'intérieur; mais si pour mieux jouir de la campagne transformée et fécondée par les incessants labeurs des hommes de peine, nous devons élargir quelques meurtrières, ou même percer quelque ouverture, ou encore créer autour du palais, des galeries nouvelles, même au risque d'arracher le lierre parasite qui a tapissé les murs, très volontiers nous le ferons » (2).

E di tale proposito sono prova, oltretutto le opere e le indagini dei singoli, i modernissimi Istituti di alta cultura sorti ovunque nel nome e sotto gli auspici di un rinnovato ritmo di Scolasticismo; non ultimo in ordine d'importanza e per fervore d'indagini quello che ancora recentemente meritava dalla competente autorità della Chiesa questo altissimo elogio, col quale ci piace chiudere il nostro modesto studio: « Mentre l'alta cultura va fatalmente sulla strada del tecnicismo, della ricerca per la ricerca, che non è sempre la ricerca per la verità, l'Università Cattolica del S. Cuore si è fissata in un *severo tenore e metodo di lavoro scolastico*, quale si conviene ad una istituzione che voglia favorire efficacemente il progresso civile, individuale e collettivo.

(1) « Il y a lieu, toutefois, de reconnaître entre les doctrines qui dépendent, à quelque titre, de Descartes, une certaine unité. Mais cette unité des doctrines dites cartésiennes, hostiles entre elles jusqu'à la contradiction, est en réalité celle d'une négation et d'un refus, à savoir du refus d'une métaphysique de l'être » (REGIS JOLIVET, in: *Cartesio nel terzo centenario*, ecc., pag. 524).

(2) TH. PEGUES, *op cit.*, vol. I, pag. 30.

« Nella sua concezione armonica dell'attività intellettuale, il lavoro si afferma con tutte le sue spiccate caratteristiche; è cioè *sociale e personale ad un tempo*, poiché la scuola stimola l'indagine dell'individuo ed ogni conquista dell'individuo diventa a sua volta patrimonio della scuola...

« Con la sua fedeltà al magistero della Chiesa, essa ha dimostrato come fosse illusoria la menzogna del preteso divorzio fra la scienza e la fede; con la devozione alla tradizionale tomistica del pensiero cristiano, ha saputo estrarre dalla miniera della filosofia medievale quella verità che dura paziente e che resiste alla critica del naturalismo positivista, dello storicismo idealista, e delle rinascenti forme dello scientismo...

« Quando la filosofia non è la filosofia di moda, ma la filosofia della verità eterna, quando l'educazione della gioventù è scuola di rettitudine morale e di sacrificio, la società viene posta al riparo da quei cataclismi che talora si abbattono sulle conquiste del progresso e sulle stesse conquiste della nostra matura civiltà cristiana » (1).

Sac. Dott. TIBURZIO LUPO

(1) Dall'orazione dell'Em.mo Card. Pizzardo, Prefetto della S. R. Congregazione dei Seminari e delle Università di Studi, all'inaugurazione del monumento a Pio XI nell'Università Cattolica del S. Cuore (Milano), 8 dicembre 1939; v. *L'Italia*, 9 dic.

Nuova Rivista

L'Università Cattolica del Sacro Cuore ha iniziato la pubblicazione di una nuova

Rivista: **IUS**, *Rivista di scienze giuridiche*. I nomi dei componenti il Comitato direttivo, *P. Gemelli, Giannini, Patetta, Riccobono, Santi Romano, Zanzucchi* sono tali da assicurare assolutamente quanto alla serietà degli studi che la nuova Rivista intende promuovere col proposito di contribuire alla costruzione di una sintesi del sapere nel campo giuridico alla luce del pensiero cristiano.

Ecco il Sommario del fascicolo testé uscito: ORESTE RANELLETTI: *L'inquadramento sindacale degli enti di diritto pubblico di carattere economico e i limiti della sua applicazione*. - G. BALLADORE PALLIERI: *I limiti di efficacia dell'ordinamento italiano*. - S. SATTA: *Il nuovo Codice di procedura civile*. - C. ESPOSITO: *Lo Stato fascista*. Seguono Rassegne su diverse branche del giure.

Alla nuova Rivista auguri di lunga e feconda attività.

CONTRIBUTO DELL'UOMO ALL'EVOLUZIONE E AL PERFEZIONAMENTO DELLA SUA UNIONE A CRISTO SECONDO LA LETTERA AI FILIPPESI

PREMESSA

La Lettera ai Filippesi non è tutta la dottrina dell'Apostolo, e neppure vuole essere un trattato, più o meno sistematico, di ascetica.

Essa suppone, come già noto, tutto quell'insieme di aspetti, che forma il contenuto delle altre epistole, e che, in gran parte, doveva costituire il comune patrimonio della catechesi orale. Ne sono indizio le frequenti raccomandazioni morali, naturali conclusioni di temi già svolti. Perciò se non si fa menzione in essa di quanto riguarda, per esempio, la vita sacramentaria ed altri caratteri essenziali del cattolicesimo, la ragione non va cercata in ipotesi immaginarie, ma essa si trova precisamente nel fatto che a tutto questo aveva già sufficientemente provveduto la predicazione precedente.

Nonostante dunque le inevitabili lacune, spiegabilissime del resto, questa Lettera potrebbe fornirci, in meravigliosa sintesi, specialmente al capitolo terzo, un non ristretto programma di vita cristiana.

INTRODUZIONE

1. — Problema fondamentale della filosofia greco-romana era quello concernente l'essenza della beatitudine, bene massimo e perfetto, cui l'uomo doveva tendere. Eppure l'antico mondo pagano, con tutte le sue idealità e la sua filosofia, con tutta la sua arte e la sua bellezza, fu un mondo di aspirazioni mancate, di delusioni sfocianti nella disperazione.

Gli dèi pagani non meritavano e non godevano amore.

Provato dalla filosofia il proprio vuoto, scrive Sertillanges, morta la religione ufficiale, morto il diletantismo ciceroniano, morto l'epicureismo, si cercava qualche

cosa d'altro. Ci si appassionava e ci si smarriva. Nella pace e nella prosperità romana, spuntava ormai la convinzione che nessuna cosa valeva più ad appagare, neppure il divertimento. Il pessimismo, la stanchezza della vita erano la malattia del tempo, e i suicidi si moltiplicavano cinicamente e scandalosamente (1).

Paolo, venuto a contatto di questo grande ammalato, — e Filippi, prima testa di ponte del suo ~~grande~~ apostolato in Europa, ne era parte, — ebbe a scrivere, con amarezza, che i pagani erano nel mondo senza speranza e senza Dio (2).

A favole sconnesse, nelle quali la divinità, più che impegnata, era compromessa, egli, sulle orme di Cristo, annunciò allora una via nuova e restituì all'uomo quella religione dello spirito, che ne formava l'aspirazione spontanea. La natura proclamava che l'uomo, anche se considerato nel solo ordine naturale, era fatto per Iddio: Da Lui veniva, in Lui e per Lui viveva, si muoveva e aveva l'essere suo, a Lui infine doveva ritornare. La sopranatura, riaffermando questa asserzione, aggiungeva ancora di più: l'uomo è fatto non solo per raggiungere Dio come suo ultimo fine, in relazione di creatura che ha degli obblighi, ma anche per vivere la sua stessa vita, in una relazione nuova di figlio, con doveri e diritti di figlio.

La filosofia greca non aveva detta una parola sì alta, la quale fu una riabilitazione delle anime decadute ed un ringiovanimento delle idee e dei sentimenti. Illuminata e rivelata da quella luce, la vita stessa assumeva altro significato ed altro valore, aprendo la via ad una concezione ottimistica della medesima; non l'ottimismo della vita ellenica, lieta finché essa presenti la possibilità del piacere: no! la vita è intesa come dovere e responsabilità, ma la vita stessa è frutto dell'amore umano e divino, e l'amore la sorregge e la guida sul suo cammino (3). Qualunque cosa l'uomo sia chiamato a compiere o elegga egli stesso a scopo particolare della sua vita, in qualunque direzione essa lo porti, in definitiva, oltre a tutto e al di sopra di tutto, egli dovrà preoccuparsi di Dio e tendere a Lui con tutte le sue forze, se vorrà fare della sua esistenza una cosa perfetta e se vorrà conoscere la vera gioia di vivere.

2. — Questo avvicinamento dell'uomo a Dio però non doveva, né poteva essere frutto di uno sforzo dell'uomo, che, dopo tanti travimenti, cercasse di rimettersi sul retto cammino: esso era la realizzazione di una magnifica promessa divina.

Dio infatti, volendo restaurare l'unità della famiglia umana, violata dal peccato, l'ha fatto per mezzo di Gesù Cristo, stabilendolo centro e fine stesso della creazione, capostipite della nuova famiglia umana, nuovo Adamo, dal quale tutte

(1) SERTILLANGES A. D., *Il Miracolo della Chiesa*, Brescia, 1936, pag. 113 e seg. Cfr. TONDELLI L., *Il Pensiero di S. Paolo*, Milano, 1928, pag. 13-24; 53 e seg. PRAT F., *La Teologia di S. Paolo*, vol. II, Torino, 1932, pag. 326.

(2) Eph., II, 12.

(3) TONDELLI L., *Gesù Cristo*, Torino, 1936, pag. 450.

le genti possono derivare vita, unità e grazia. Questa restaurazione non è solo remissione di un debito, ma è trasformazione e rigenerazione dell'uomo. Essa non significa soltanto una reintegrazione del primo stato, ma offre alla creatura, in misura eminentemente più alta, la possibilità di attuare lo scopo ideale della predisposizione di salute di Dio, l'unione, cioè, della creatura a Cristo, e, per mezzo di Cristo, al Creatore (1).

L'unione con Cristo è la radice di tutto il resto: essere nel Cristo è vivere davanti a Dio, avere un valore, una speranza, una eternità. Il senso della vita si dispiega tutto: si conosce, si crede, si gioisce, si spera. È beatitudine e sforzo, sofferenza e gioia.

Ma questa vita, che noi riceviamo dal Cristo, non è più una vita isolata, come quella che noi conducevamo nella carne: essa è una vita, che ci unisce insieme in una fratellanza che non teme distanze, poiché essa si mette fuori del tempo e dello spazio, sebbene pronta ad agire nel tempo e nello spazio. E ciò non è una speculazione, ma è una realtà, che è apparsa nel Cristo, che è stata consumata per mezzo della sua morte e della sua resurrezione, e che ogni giorno si perpetua nei cristiani mediante il suo spirito.

Paolo salda così una catena, che nulla più romperà, perché di Dio, del Cristo e di noi, — se vi consentiamo, — fa un vivente immenso, immensamente moltiplicato e pertanto uno (2). In questa dottrina possiamo misurare che cosa sia l'uomo, a qual grado di nobiltà possa arrivare, e di quanta vigoria sia capace: egli non aderisce ad uno schema, ma è incorporato a Cristo (3).

Paolo ha comunicato al mondo pagano questa grandezza creata da Cristo: l'individuo immortale, figlio di Dio e cittadino dell'eterna città, partecipe della vita divina e capace di compiere in Cristo e con Cristo l'opera per la quale Egli visse e morì!

Vi è qui un'invasione di cose divine, che colma di ammirazione e che sconvolge tutti i valori umani.

(1) TONDELLI L., *l. c.*, pag. 315 e seg. JÜRGENSMEYER, *Il Corpo Mistico di Cristo*, Brescia, 1937, pag. 118 e seg. TANQUEREY, *Manuale di ascetica*, Roma, 1927, pag. 4 e seg. ADAM K., *La essenza del Cattolicesimo*, Brescia, 1938, pag. 53 e seg., *Gesù il Cristo*, Brescia, 1935, pagina 257-284.

(2) SERTILLANGES, *l. c.*, pag. 108 e seg. DUPERRÉY, *Il Cristo, nella vita cristiana*, ecc., *Riccone*, 1936, pag. 283. LEBRETON, *Les Origines du dogme de la Trinité*, Paris, 1919, pag. 406. LEMMONNYER A., *Theologie du N. T.*, Paris, 1928, *passim*.

(3) CRISOSTOMO S. G., *De laudibus Pauli*, hom. 2, pag. 50, 477 e seg. «S. Paolo parla del Cristo in due maniere molto differenti. Per lui vi sono come due Cristi: il Cristo naturale e il Cristo mistico. Il Cristo naturale è quello degli Evangelisti: è il Figlio di Dio, incarnato, crocifisso e risuscitato. Questo Cristo naturale è parte di un altro Cristo, del Cristo mistico, di cui è capo. Il Cristo mistico è Gesù completato dalla Chiesa, che comprende tutti i cristiani che sono sue membra; è Gesù che vive in noi, che ci santifica, ci unifica; è il Cristo totale, sempre vivente» (DUPERRÉY, *l. c.*, pag. 48). Cfr. anche MERSCH E., S. J., il quale vi dedica uno studio di due grossi volumi: *Le Corps Mystique du Christe*, Bruxelles, 1936.

Il vecchio ordine di cose è passato, tutto si è rinnovellato (1).

Cristo ci ha resi partecipi della sua stessa nobiltà divina con tale prodigalità di doni, di esigenze così sublimi, che una ragione troppo angusta ne è schiacciata piuttosto che attratta.

3. — Contro questa dottrina c'è l'errore di alcuni, che, confondendo unione con unità e identificazione, pensano che i cristiani siano realmente e assolutamente il Cristo stesso, o dei frammenti, dei momenti di Cristo. Si cadrebbe così in un panteismo o pancritismo, in cui la personalità verrebbe assorbita dal Cristo, tanto da sopprimerla e da perderla nel gran tutto divino.

Altri, abbandonandosi alla fantasia e al sentimento, più che alla ragione e alla fede, l'immaginano come un grande organismo, etero ed invisibile, o una specie di atmosfera vivente dove le anime si fonderebbero, in qualche maniera, le une colle altre (2).

Accanto a questa tendenza panteistica, c'è l'errore dei protestanti, dei modernisti e dei nominalisti di tutti i tempi. Per certuni S. Paolo, escpennendo la sua dottrina spirituale, non avrebbe fatto altro che oggettivare la sua esperienza religiosa. Il suo Cristo mistico sarebbe il Cristo della sua fede, e così tutto si spiegherebbe senza l'intervento incomodo del soprannaturale (3).

A costoro fa eco una folla pregiudicata di filologi classici, che pretesero tirar S. Paolo all'ellenismo del tempo suo, mescolandovelo come un novatore e un quasi guastatore del cristianesimo primitivo. Egli avrebbe introdotto, a dose massiccia, concezioni pagane antiche nel cristianesimo, supposto allora amorfo e indifeso (4).

Pur somigliando il credente al suo Signore, il realismo cristiano mantiene sempre le distanze, sia rammentando l'assoluto ed universale primato di Cristo, sia associandolo così strettamente a Dio, che l'unità non rimane spezzata, né l'uomo fuorviato in un sogno folle di uguaglianza al Creatore. Questa unione, secondo S. Paolo, non è una unione essenziale e informativa, come quella dell'anima e del corpo nell'essere umano; né personale, come nell'unione ipostatica di Gesù e del Verbo; essa è più che morale, quale è quella esistente tra marito e moglie nel matrimonio, essa è un'unione mistica, cioè misteriosa, un'unione soprannaturale, ma reale. Questa unione, pur essendo di una stretta intimità,

(1) I Cor., V, 17.

(2) Cfr. SIMON G., in: *Die Auseinandersetzung d. Christentums mit der ausserchristlichen Mystik*, Gütersloh, 1930.

(3) PRAT F., *l. c.*, vol. II, pag. 2; VITTI A., in: *S. Paolo*, A. L. C. I., Roma, 1937, pag. 231. *Ecclesiologia* (pro manuscripto), Roma, 1933, *passim*.; *Soteriologia* (pro manuscripto), Roma, 1932, *passim*.; OMODEO A., *Storia delle origini cristiane*, vol. III, Messina, 1922, pag. 268 *passim*.

(4) VITTI A., *Introductio in S. Paulum*, Roma, 1931-1932; PRAT F., *l. c.*, vol. II, pag. 34 e seg.

lascia tuttavia sussistere completa la personalità del credente. Nessun bisogno quindi di creare, come hanno fatto gli gnostici, innumerevoli intermediari di fantasia tra il Dio Sommo e il creato, che si imperfettamente lo rappresenta (1).

A coloro che pensarono ad un Cristo fantastico o quasi aria, creato dalla fede di Paolo, ha già risposto, magistralmente, il Wikenhauser, dimostrando che, nella mistica dell'Apostolo, Cristo è persona storica, è il Crocefisso, unito, con vincolo accidentale, ma reale, al credente, nell'atto del battesimo, cui prepara la fede (2).

Oggi giorno si fa un gran parlare di mistica e di misticismo. Come vi è una teologia mistica, così vi è una filosofia (3), una letteratura, un'arte mistica; vi è la mistica della religione, della estetica e dello sport. Non è raro il caso d'incontrarsi in cultori di storia delle religioni, che dogmatizzano intorno a un misticismo fondato sulla paura e sul sentimento, quale sarebbe quello dei primitivi nella loro concezione del *mana*. Si studiano le arti magiche, le esperienze mistiche dell'India, la speculazione del *Brahman*, il misticismo ellenico. Specialmente su quest'ultimo si alza la voce, come quello ereditato dalla Chiesa, e come quello che maggiormente abbia esercitato il suo influsso sull'impressionabile animo di Paolo. Riuscirebbe certo molto lungo voler qui citare e recensire tutti i ritrovati dell'ultima bibliografia su tale argomento; basti averlo accennato (4).

4. — Tutto ciò che avevano di seducente i misteri pagani, in Paolo si ritrova più puro, più perfetto e in una sintesi, in cui le loro negazioni scompaiono (5). È evidente che simili principi, ancor oggi, potrebbero operare uno sconvolgimento di piani, come al tempo di Paolo, ed offrire il correttivo ad una pietà divenuta, presso alcuni, eccessivamente individualista.

Il Cristo dell'Apostolo non è una devozione. Egli è tutta la pietà, tutta la religione: Egli ci lega alla grande realtà del mondo, alla Trinità (6).

(1) LOISY A., *Les mystères païennes et le mystère chrétien*, Paris, 1919; SCHWEITZER A., *Die Mystik d. Ap. Paulus*, Tübinga, 1930; ALLEVI L., *Ellenismo e cristianesimo*, Milano, 1934, cap. I. Cfr. LEBRETON, *Les Origines*, etc., l. c., pag. 186-197; 503-506; FRACASSINI, *Il misticismo greco e il crist.*, Città di Castello, 1922, pag. 292-301; DUPERREY, l. c. pag. 23 e seg.; 58 e seg. JÜRGENSMEYER, l. c., pag. 154; MERSCH, l. c., vol. I, pag. 20 e seg.

(2) WIKENHAUSER A., *Die Christumystik des heil. Paulus*, Münster i. W., 1928; VITTI A., l. c.

(3) MICELI R., *Filosofia*, Milano, 1937, pag. 265 e seg.; MANACORDA G., *Verso una nuova mistica*, Bologna, 1922. *Mistica minore*, Foligno, 1926.

(4) DE SANCTIS-MANGELLI, *I Primitivi*, Roma, 1935; BOHLIG H., *Die Deisteskultur von Tarsos in Augusteischen Zeitalter*, etc., 1913, pag. 74-84; JACQUIER E., *Mystères païens et Saint Paul*, in «Dictionnaire Apologetique», III, col. 971 e seg. BARNIKOL ERNST, *Philipper*, II, 2, 6-7. *Der Marcionitische Ursprung des Mythos-satzes*, Kall, 1932.

(5) LEBRETON, l. c.

(6) TILLMANN, *La Pietà di Gesù e del suo Apostolo Paolo*, Brescia, 1930, *passim*; CENCI F., *Conferenze sulla Messa di Pio Parsch*, Brescia, 1932, pag. 168 e seg.; DUPERREY, l. c., pag. 282. JÜRGENSMEYER, l. c., pag. 133 e seg.

Le realtà più profonde della nostra vita spirituale, scrive Lebreton, sono anche quelle che noi meno conosciamo: Dio nel quale noi abbiamo « la vita e il movimento e l'essere », è per molti il « Dio ignoto »; così il Cristo Gesù, nostra « inseparabile vita », non apparirebbe a molti cristiani che nel lontano della sua vita terrestre, o meglio lassù, nel paradiso, dove Egli ci attende (1).

La società moderna, nella quale il materialismo ha gettato tanta sete sfrenata di godimenti e l'idealismo ha cresciuto a dismisura il culto di sé, ha perduto i valori dello spirito per correre dietro a quanto è terreno e caduco (2). Eppure il valore nostro sta solo nella nostra somiglianza con Dio, e la nostra felicità nel successo interiore ed esteriore dell'opera di Dio: come avviene che non ci pensiamo affatto?

ANALISI DELLA LETTERA (3)

I - Principi fondamentali.

1. — Per S. Paolo tutta la vita religiosa dell'uomo è concepita in costante dipendenza dalla persona di Cristo, al quale è integralmente incorporato, pensiero e azione, dolore e amore. Per mezzo di Lui, in Lui e con Lui, egli ha la vita cristiana: vive col Cristo e come il Cristo (4).

Ma perché questa vita sia possibile, è necessaria dapprima una ricostruzione interiore, un cambiamento di struttura, una configurazione a Cristo, cui prepara la fede (5). Perseverare in questa fede, principio e fondamento per l'attuazione della salute, è il primo dovere del cristiano (6). Essa è il presupposto della speranza, virtù intrepida ed audace, virtù che non si lascia fermare da nessun ostacolo, né smuovere da nessun pericolo, né stancare da ritardo alcuno, sicura che

(1) MERSCH, *Le Corps Mystique*, vol. I, Bruxelles, 1936, pag. vii.

(2) TONDELLI, *Gesù Cristo*, pag. 450.

(3) Si suppone già nota al lettore per lettura diretta.

(4) PRAT F., *l. c.*, vol. II, pag. 312; HÉRIS, *Il Mistero di Cristo*, Brescia, 1938, pag. 7 e seg. TANQUERREY, *Verità cristiane*, ecc., Torino, 1930, pag. 20 e seg.; DUPERREY, *l. c.*, pag. 281 e seg. JÜRGENSMEYER, *l. c.*, pag. 148 e seg.

(5) *Phil.*, III, 9. *Nota*. — La fede prepara a questa unione: essa ne è la condizione, non l'origine; è il battesimo che la crea. (Cfr. LEBRETON in: MERSCH, *Le Corps Mystique*, vol. I, pagina xiii). Cfr. PRAT, *l. c.*, vol. I, pag. 187; vol. II, pag. 422-426. HÉRIS, *l. c.*, pag. 174 e seg.

(6) « Diportatevi in modo degno del Vangelo di Cristo, affinché sia che io venga e vi veda, sia che rimanga lontano, io senta di voi che state fermi in un solo spirito, lottando unanimi per la fede del Vangelo, senza lasciarvi per nulla intimorire dagli avversari ». *Phil.*, I, 27 e seg.

Colui, che ha incominciata l'opera salutare, non mancherà di condurla a compimento (1).

Da questa forte coscienza sbocciano pace e confidenza, riempiendo il cristiano di realtà e dando alla vita cristiana il tono fondamentale della gioia (2). La preghiera allora non sarà solo preghiera di supplica, ma lieta preghiera di ringraziamento e di glorificazione (3), perché il cristiano non vedrà solo e sempre il molto che ancora gli manca, che egli sarebbe ed anche dovrebbe possedere e realizzare, ma soprattutto è conscio del moltissimo già ricevuto.

Questa gioia e questa ferma, fiduciosa speranza però, non è stordita sicurezza di salute già raggiunta, come vorrebbero i protestanti e i quietisti. Il cristiano sa molto bene che la nuova vita ricevuta nel battesimo, non è ancora perfezione, ma germe e seme, che debbono svilupparsi (4).

2. — Una volta segnato il rapporto unitivo tra il rigenerato e Dio, c'è da aspettare che tale sopranatura, essendo principio operativo, sia incitata a passare all'azione. Sarebbe in verità assai strano, che si potesse operare la nostra salute e salvezza senza di noi: la nostra dignità di esseri liberi vi si oppone.

L'incorporazione in Cristo non significa puramente uno stato, ma significa, anzi esige un'attività (5).

Dio non può essere solo a realizzare la comunione tra lui e la creatura, comunione in cui la libertà increata e quella creata hanno ciascuna la propria parte. Egli esercita la sua libertà di munificenza e di adozione paterna, ma aspetta la nostra libera fedeltà e la cooperazione all'opera comune.

La legge di Redenzione si chiama *c o o p e r a t i o*, non *o p e r a t i o*; è *o p e r a t i o* di Dio, ma anche libera cooperazione dell'uomo (6). Che servirebbe infatti avere Dio dentro, se noi fossimo al di fuori, e a qual motivo possederlo, se non utilizziamo siffatte ricchezze, se le distruggiamo colle nostre mani, offendendo l'amore che ce le regala? La religione, dice Sertillanges, non è un dono unilaterale; è uno scambio, è una relazione tra l'uomo e Dio. Certamente in questa relazione è Dio a incominciare: ma siccome l'uomo deve seguire, l'iniziativa

(1) *Phil.*, I, 6. Cfr. BORRMANN A., *Bibelstudien ü. den Phil.-brief*, Gütersloh, 1910, pag. 24-27; TANQUEREY, *Verità cristiane*, pag. 73 e seg.; PRAT, *l. c.*, vol. II, pag. 321 e seg. JÜRGENSMEYER, *l. c.*, pag. 201-217.

(2) *Phil.*, II, 17 e seg.; III, 1; IV, 4 e seg. Cfr. MULLER J., *Brief an die Phil.*, Freiburg, 1899, pag. 325-329.

(3) «Non siate ansiosi per cosa alcuna, ma in ogni circostanza fate conoscere a Dio i vostri bisogni per mezzo delle vostre preghiere e suppliche con azione di grazia» *Phil.*, IV, 6. JÜRGENSMEYER, *l. c.*, pag. 108 e seg.; 148.

(4) *Phil.*, VII, 13.

(5) HERIS, *l. c.*, pag. 55 e seg. JÜRGENSMEYER, *l. c.*, pag. III-120.

(6) Cfr. *Concilio Tridentino*, sess. 6, c. III. Cfr. LENNERZ H., *De Deo Uno*, Roma, 1931, pagina 240 e seg. *De Gratia Redemptoris*, Roma, 1934, pag. 237-300.

di Dio si sottomette alle condizioni naturali della vita umana, che implicano sviluppo, ossia antecedenze, concomitanze e conseguenze; preparazione, possesso e valorizzazione; principio, mezzo e fine.

Questa trinità è inevitabile, fa parte della profonda natura di ciò che nasce nel tempo, dato che è natura del tempo comprendere il passato, il presente e l'avvenire. La grazia non è che un cominciamento: essa vuole crescere, ed è affidata alla nostra fedeltà: potrebbe anche perdersi (1).

I Protestanti, scrive Papini, hanno dimenticato — hanno voluto e dovuto dimenticare — che la Redenzione implica due attori: Dio e l'uomo. Uno di essi grandissimo, l'altro piccolissimo, ma tutti e due necessari. Senza l'Incarnazione e la Grazia l'uomo non può salvarsi; ma senza una collaborazione attiva, una concreta accettazione da parte dell'uomo non è pensabile la salvezza...

I Protestanti rifiutano, con un pretesto teologico, di compiere la parte loro, necessaria, nell'opera teandrica. Sono i disertori confessi nella battaglia per il riacquisto del Cielo (2).

3. — La vita spirituale del cristiano si sviluppa in tutt'altra sfera di vita da quella del non cristiano.

Tra il cristiano ed il pagano in tutto l'indirizzo fondamentale di vita sussiste un abisso insormontabile, perché i cristiani sono santi, (3) figliuoli di Dio, scevri di colpa (4). Ciò importa nel credente un grado superiore di conoscenza religiosa e integrità morale, perché si comprenda ed abbia conoscenza della propria natura reale. È la preghiera di Paolo: che i credenti in Cristo facciano continui progressi nella scienza teorica delle grandi verità cristiane (ἐν ἐπιγνώσει), nella scienza pratica di ciò che si deve fare (ἀποθῆσαι) (5).

Tale scienza è necessaria per far loro apprezzare le cose secondo il giusto valore, per distinguere il bene dal male, in modo che operando quello e tenendosi lontani da questo, possano trovarsi davanti a Dio davvero senza macchia di peccato (τέκνα Θεοῦ) (6), irrepreensibili per quello che si riferisce agli ἀμωμά

(1) SERTILLANGES, *Il Miracolo della Chiesa*, pag. 8. *Affinità*, pag. 33. Cfr. *Concilio Tridentino*, sess. 6, c. XIII e cann. 16-21.

(2) PAPINI, *La Pietra infernale*, pag. 214 e seg. Cfr. VITTI, *S. Paolo*, A. L. C. I., Roma, 1937, pag. 232; JÜRGENSMEYER, *l. c.*, pag. 128; MERSCH, *l. c.*, vol. II, pag. 268 e seg. SERTILLANGES, *Affinità*, *l. c.*, pag. 33.

(3) *Phil.*, I, 2.

(4) *Phil.*, II, 15. Cfr. MERSCH, vol. I, pag. 129, 176, 192 e seg.; 276, 439-465 e seg., sulla dignità cristiana.

(5) S. TOMMASO, *Comm. in ep. ad Phil.*, c. I, lect. 2.

(6) *Phil.*, I, 9-11; II, 15.

uomini (*ἀπρόσκοποι ἄνθρωποι* che non pongano inciampo e non inciampino) e ricolmi di opere buone (1).

Naturalmente per comprendersi così, l'uomo è chiamato a superarsi in una visione nuova della vita: nato in terra, è essere di essenza celeste; soggetto al tempo, è essere di eternità (2). In grazia di questa conoscenza egli si sente animato da nuovo coraggio, si sente spinto ad accettare la verità pura anziché l'apparenza o la convenzione o una falsa sapienza, e a vivere una vita fatta di realtà più alte di quelle del mondo, una vita apparentemente semplice, in sostanza eroica (3). Così lo sviluppo nella perfezione diventa un perpetuo combattimento, lotta incessante, perché quello che è incominciato in Cristo, non venga compromesso dall'appetito malvagio della propria superbia e del demonio (4). Sarebbe invero contrasto assai stridente slanciarsi verso il Cielo, e, nello stesso tempo, aspirare alle cose della terra; voler vivere da perfetti ed essere nemici della croce di Cristo (5).

L'esperienza insegna che non è raro il caso di dover assistere a simile illogicità e Paolo se ne lamenta fortemente. Cotesto stato, considerato da vicino, tradirebbe infatti la traccia di un egoismo poco glorioso. Si cerca la facilità e non si può rinunciare ad una vita superiore, si amano i propri comodi e si amerebbero anche i contatti col divino. Si vuol godere ed abbandonarsi completamente alla vita del mondo e, insieme, adorare e servire, non si sa bene chi; si vorrebbero in fondo tutte e due le cose e, sapendo ciò impossibile, ci si adatta alla transizione. Ma questa gioverebbe a ben poco, perché essa avrebbe come naturale conclusione la perditione (6).

La grandezza della propria dignità deve invece animare il cristiano a progredire sempre più verso la mèta voluta da Dio, il quale non nega l'aiuto necessario per raggiungerla (7). Mancare a questa attività collaboratrice, sarebbe trascurare un importante fattore della propria crescita in Cristo, sarebbe tiepidezza, il che significherebbe sosta e paralisi.

Paolo lo ribadisce con accenti accorati: *cum metu et tremore vestram salutem operamini*. Conducete a termine (*κατεργάζεσθε*) la vostra salute con grande sollecitudine e grande timore di offendere Dio, perché nessuno è sicuro della sua perseveranza contro le deficienze della propria volontà (8).

(1) *Phil.*, I, 11. Cfr. SALES, *Commentario*, Torino, 1933.

(2) *Phil.*, III, 20.

(3) *Phil.*, cc. III-IV.

(4) *Phil.*, III, 2 e seg.

(5) *Phil.*, III, 18. Cfr. PRAT, *l. c.*, vol. II, pag. 332.

(6) *Phil.*, III, 19.

(7) Cfr. LENNERZ H., *De Gratia Redemptoris*, Roma, 1934, *passim*. — *De Deo Uno*, Roma, 1931, pars IV.

(8) *Phil.*, II, 12. Cfr. PRAT, *l. c.*, vol. II, pag. 80.

II - I grandi Modelli.

1. — Tutta l'epistola ai Filippesi vibra della commozione di un cuore profondamente affezionato, ansioso di far parte, a chi tanto ama, del più e del meglio di quanto possiede, geloso che i beni già comunicati non vadano perduti (1).

Questi beni sono Cristo, alla cui piena unione i cristiani devono tendere con tutte le loro forze, incessantemente.

Giacché la vita del Cristo si prolunga nella nostra, la nostra vita deve prolungarsi come continuazione della sua (2).

In questo l'Apostolo è un esempio eloquente, degno di essere imitato da ogni cristiano (3). In lui infatti tutto insegna, educa, stimola al lavoro, obbligando a lottare, ad avanzare passo passo verso il successo di oggi e quello di domani, in vista dell'opera definitiva.

Al dono fattogli della vita di Cristo, egli risponde col dono della sua a Cristo; egli non vive più che per servire Cristo, che per essere con Cristo. Contenuto e fine, lavoro e compito della sua vita, tutto ciò sta per lui in una parola sola: Cristo (4). Egli considera come grazia poter soffrire per Lui (5), soffrire che non è soltanto un sopportare, ma un cosciente e gioioso imprimere Cristo in sé. Il suo vanto è nell'essere compagno di patimenti a Cristo Crocifisso (6).

Non già che egli apprezzi meno per ciò i beni naturali; il fatto si è che egli ne ha scoperti altri di assai maggior valore, e, per seguire questi, egli ha dato via, a piene mani, ciò che gli altri considerano essenziale alla vita (7). I beni già raggiunti sembrano un nulla e gli sfuggono come acqua tra le dita; alla vita stessa e a tutte le sue vanità egli ha rinunciato volentieri, liberamente e gioiosamente, contando per nulla il sacrificio, pur di assicurarsi le cose ottime (8). Ormai nessuna sofferenza, nessuna sconfitta, nessun disprezzo, nessuna ingiustizia potrà separarlo dal suo ideale, dal modello inimitabile, che si sforza di riprodurre. Unito al Cristo egli aspira ad una sola cosa: guadagnare Cristo ed essere ritrovato in Lui, per riconoscerlo nella fede e nella forza della sua Resurrezione e comunione dei

(1) *Phil.*, III, 16. Cfr. MORICE H., *La vie mystique de S. Paul*, Paris, 1932.

(2) *MERCH.*, I. c., vol. I, pag. 173.

(3) *Phil.*, II, 30; III, 17; IV, 9.

(4) *Phil.*, I, 12-26. Cfr. MULLER, I. c., pag. 87-91.

(5) *Phil.*, I, 29. Cfr. BORRMANN, I. c., pag. 69-76.

(6) *Phil.*, I, 20-23.

(7) *Phil.*, III, 3-7. Cfr. BORRMANN, I. c., pag. 142-148.

(8) *Phil.*, III, 4-8. Cfr. PRAT, I. c., vol. II, pag. 244. Cfr. CORNELIO A LAPIDE, *Comm. in Scrip. Sacr.* Tom. XIX, Parisiis, 1868, c. III 8. *Nota*: « Omnia respicere praecedentia, omnes scilicet carnis, i. e. judaismi, excellentias, quas recensui v. 7. Secundo et dignius ac convenientius animo Paulino, non tantum omnia bona judaismi, sed omnia omnino, i. e. res omnes, puta eloquentiam, opes, delicias, gloriam, favores, et quidvis aliud, quod mundus hic amat et miratur, pro Christo et propter Christum existimo esse detrimentum et damna ».

suoi patimenti, mentre viene conformato alla sua morte (1). In questo sforzo egli procederà instancabilmente, durante tutta la sua esistenza. Dimentico di ciò che ha dietro le spalle, si slancia coi nervi protesi e con tutta l'inclinazione della persona verso la mèta, al par degli aurighi gareggianti negli stadi. La sua bianca mèta, il suo *bravium*, è afferrare a sua volta Cristo (εἰ δὲ καὶ καταλάβω) giacché (ἐφ' ᾧ) egli da Cristo fu afferrato (καταλήμθῃ) cioè quasi serrato violentemente nel pugno (2).

E poiché a questa corsa solo la morte potrà porre termine, questa per lui non è una perdita, ma un guadagno inestimabile (3).

Egli può quindi attendere, con forza e calma imperturbabili, qualunque decisione del suo processo a Roma. La sentenza può essere di vita o di morte; in ogni caso la conclusione sarà: gloria pel Cristo, per cui vive e muore; salute eterna per l'anima sua.

Ed ora che si presentano alla sua anima tutt'e due le possibilità: dover morire (ἀναλῦσαι = detto dei soldati, che levano il campo), oppure rimanere in vita, egli è messo alle strette (συνέχομαι) non sapendo quale debba desiderare. Brama del cielo e zelo per le anime combattono per la vittoria. In sé la morte significa per lui un guadagno, portandolo per sempre a Cristo; ma se Dio gli lascia la vita, ciò significa per lui nuovo lavoro a servizio del Vangelo, e frutto per le anime e per Dio. Ogni preferenza personale tace, e deve tacere davanti alla manifestazione della volontà divina, perché qualunque bisogno, grande e piccolo, di questa vita, si inserisce sempre nell'opera che Dio compie nell'anima di ciascuno (4).

2. — La conformità alla volontà di Dio, però, non è sottomissione cieca, forzata, fatalistica; essa è gioiosa accettazione di una guida, provvida e sicura. In questo i cristiani hanno un esemplare ancora più alto di Paolo: Cristo stesso, del quale devono fare propri lo spirito ed i sentimenti, così che nel pensare, volere e sentire, nel lavorare, agire ed aspirare, Cristo acquisti forma in essi (5). Tutto il resto è zavorra, spazzatura (6).

Tale imitazione non si limita dunque all'esteriorità: essa è ben lontana da quella imitazione tutta posa ed apparenza, che realizzano certi spiriti mediocri, quando imitano i gesti ed i fatti di un grande personaggio che ammirano: essa è più alta

(1) *Phil.*, III, 8-10.

(2) *Phil.*, III, 12 e seg.; Cfr. VITTI, *l. c.*, pag. 34; PRAT F., *l. c.*, vol. II, pag. 345; JÜRGENSMEYER, *l. c.*, pag. 370; DUPERREY, *l. c.*, pag. 270.

(3) *Phil.*, I, 21.

(4) *Phil.*, I, 18-25. Cfr. TILLMANN, *l. c.*, pag. 66 e seg.; DUPERREY, *l. c.*, pag. 134; 207 e seg. BAUMANN E., *S. Paolo*, Brescia, 1933, c. XXI.

(5) *Phil.*, II, 5. Cfr. STAFFELBACH G., *Die Vereinigung mit Christus als Prinzip der Moral bei Paulus* (Freib. Theol. Stud., XXXI, Freib. 1932).

(6) *Phil.*, III, 8. Cfr. JÜRGENSMEYER, *l. c.*, pag. 216 e seg.

e penetra nell'intimo dell'anima (1). La ragione è: voi dovete avere gli stessi sentimenti di umiltà e di abnegazione, di generosità e di prontezza ad ogni sacrificio, quali furono in Gesù Cristo (2). La perfezione della santificazione non sta in ciò che il cristiano opera, ma nel come opera; essa non è somma di singoli atti, ma studio dei sentimenti, che furono anche in Gesù Cristo.

A questa altezza, in codesta vita di rinnovamento in Cristo, il primo passo è posporre, o magari, abbandonare le vedute carnali, gli apprezzamenti che cedono ancora troppo spazio a ciò che — senza essere cattivo, impuro, mondano, — è umano, proficuo, interessato, esteriore, impigliato nel provvisorio e nell'effimero. Il programma fondamentale ascetico di vita cristiana suona: la vita sia degna del Vangelo (3), fermi nella fede, come un soldato al suo posto, senza lasciarsi atterrire da alcun avversario, ma eseguendo con prontezza ed alacrità, senza mormorazioni e senza dispute, i precetti della Provvidenza divina, per quanto gravi possano sembrare (4), non comportandosi punto come i pagani, o come coloro che hanno costituito, se non con le parole, almeno coi fatti, dio il loro ventre, e aspirazioni della loro vita il portafoglio, ma operando (πολιτεύεσθε = siate cittadini, adempite i doveri dei cittadini) secondo la nobiltà della propria cittadinanza (5). Il movente deve essere ancora e sempre l'esempio di Cristo, il Quale annichilò (ἐκένωσεν = si vuotò) se stesso, prendendo la forma di servo (μορφὴν δούλου), e, come se questo non bastasse, umiliandosi ancora maggiormente, fatto ubbidiente al Padre suo anche in ciò che è più difficile: assoggettarsi alla morte, e alla morte più ignominiosa (6).

Agire diversamente sarebbe deturpare in sé i tratti di Cristo, di cui il cristiano deve rendersi copia sempre più perfetta, rinnovando, continuando nell'umiltà, nell'ubbidienza, nell'abnegazione, nel coraggio, nella castità, nell'abbandono a Dio, l'umiltà, l'ubbidienza, l'abnegazione, il coraggio, la purità, la dedizione di Cristo al Padre (7).

Il cristiano veramente conscio della sua fede, vede come significato e scopo di tutti gli sforzi ascetici la continuazione e rinnovazione della vita di Cristo, la trasfigurazione in Cristo. Egli è bensì unito al Cristo glorificato con immediata unità di vita, ma è il Cristo che si è meritato la glorificazione con la sua passione

(1) MARMION, *Cristo nei suoi Misteri*, Torino, 1931. *Cristo Vita dell'anima*, Firenze, 1927.

(2) *Phil.*, II, 5. Cfr. MÜLLER, *l. c.*, pag. 131-136. PRAT, *l. c.*, vol. II, pag. 229 e seg.

(3) *Phil.*, I, 17.

(4) *Phil.*, II, 14.

(5) *Phil.*, III, 2, 19-20; I, 1, 27. Cfr. PAPINI, *Gesù Cristo*, Firenze, 1925, pag. 559 e seg.

(6) *Phil.*, II, 5-11. Cfr. MÜLLER, *l. c.*, pag. 125-177; BAUER G. L., *Die neuere protestantische Kenosislehre*, Paderborn, 1917; Cfr. per l'esegesi cristologica: PRAT, *l. c.*, vol. I, pag. 302-314; 428; TONDELLI, *Il Pensiero di S. Paolo*, pag. 213 ss.

(7) *Phil.*, II, 1-4. Cfr. JÜRGENSMEYER, *l. c.*, pag. 234; TANQUEREY, *Man di Ascetica*, pag. 6 e seg.

e morte: egli è diventato ubbidiente fino alla morte sulla croce, e perciò Dio lo ha esaltato (1). Il seguace di Cristo glorificato è chiamato alla trasfigurazione e alla gloria in modo simile a lui (2) per la stessa via: deve prima abbassarsi, patire, per poi anche ricevere la gloria nel giorno di Cristo (3). Il patire deve essere come la professione del credente, perché la comunione dei patimenti significa per lui il compendio di tutta la salute e di tutta la grazia; è in questo senso che Paolo può chiamare una grazia per i cristiani il soffrire per Cristo (4).

La vita e la morte, nell'abnegazione e nella mortificazione, sono fondamentalmente funzioni di vita nella via della perfezione, perché, senza abnegazione e mortificazione, non vi può essere sviluppo in Cristo. Ogni ascesi senza patimenti e senza sacrifici è illusione, e tutta la perfezione senza amore della croce, della croce vera, cruenta, è fantasma (5). Così, per S. Paolo, l'imitazione del Cristo si riconduce a questo doppio sforzo, che è il duplice aspetto della vita cristiana: imitazione del Cristo nel mistero della sua morte, e nel mistero della sua Resurrezione. Bisogna che il cristiano si crocifigga con Cristo, e che risusciti con lui. Qui è tutta la vita e l'ultima parola dell'imitazione del Cristo (6).

In questa maniera la vita del credente diventa vita di glorificazione di Dio, perché, nell'uniformità con l'unione di Cristo per Dio, si compie nuovamente l'abbandono di perfetto amore per Dio Padre e per Cristo, come corrispondenza ad un amore senza confini e senza paralleli umani.

Paolo ha dunque segnato l'ideale della condotta che il cristiano deve tenere di fronte al dolore, alla rinuncia, alla mortificazione, mostrando ai fuggiaschi della sofferenza che patire è grazia: « A voi è stata data per Cristo la grazia, non solo di credere in lui, ma anche di patire per lui » (7).

III - Studio di santità.

1. — Questa spiritualità, per essere energica, non è affatto scoraggiante. È necessario essere forti, ma questa forza ci è assicurata: io posso tutto in Colui che mi sostiene (8). Paolo non propone un ideale elevato, ma inaccessibile, come hanno fatto gli stoici: la sua dottrina spirituale è forte, ed insieme realizzabile.

(1) *Phil.*, II, 8 e seg. Cfr. BORRMANN, *l. c.*, pag. 94 e seg.

(2) *Phil.*, III, 21.

(3) *Phil.*, II, 16.

(4) *Phil.*, I, 29. Cfr. PRAT, *l. c.*, vol. II, pag. 357; JÜRGENSMEYER, *l. c.*, pag. 259.

(5) JÜRGENSMEYER, *l. c.*, pag. 260 e seg.

(6) *Phil.*, III, 17; 4, 1.

(7) *Phil.*, I, 29. Cfr. PRAT, *Un aspect de l'ascèse dans S. Paul*, in « *Revue d'ascétique et de mystique* », t. II, 1921, pag. 3-22.

(8) *Phil.*, IV, 13. Cfr. BORRMANN, *l. c.*, pag. 213 e seg.

È nella fatica quotidiana che questo si verifica, e non già in un vaporoso slancio, di cui è attrice l'immaginazione. Ciascuno deve dare a Dio, in ogni oggetto ed in ogni istante, il totale e il valore spicciolo della propria vita (1): nell'eroismo di ogni giorno si esplica lo spirito cristiano del morire ogni giorno. Non aspetta cose grandi, eroiche, ma umile nella rinunzia, lieto nel sacrificio, imprime il carattere di Cristo in ogni sofferenza, in ogni azione, perché anche l'opera di tutti i giorni, fosse pure lavoro da schiavo, non è lavoro profano, terreno, ma appartiene alla sfera di Cristo. L'intera vita cristiana è un'opera del Signore (2), un affaticarsi in Cristo, e serve perciò allo sforzo di essere sempre più perfetto in Cristo (3).

Bisogna quindi che uno sia contento dello stato in cui si trova, lieto nell'abbondanza come nell'indigenza (4), nella gioia come nell'afflizione, consacrandogli travagli e riposo, sanità e malattie, tempo e parenti, possessi e autorità (5). Ogni cosa di quaggiù perde valore in se stessa, e soltanto conserva quello di mezzo ad un fine più alto, di mezzo con cui dar prova di amore e di fedeltà al Signore. In grazia di questo ideale tutte le cose di quaggiù acquistano nuovo valore e nuove proporzioni; il mondo stesso appare in una prospettiva affatto diversa.

2. — La religione interiore e la religione esteriore non hanno valore, se non riportate a Cristo, punto di unione di Dio con l'umanità, e punto di unione degli uomini tra loro nel ritorno al primo principio. Questa condizione di validità per ogni vita religiosa è, a maggior ragione, la condizione del suo stato perfetto. È obbligo dunque di ogni credente, nel seno di questa vasta unità, riconoscere il proprio posto e di adempiere il proprio compito nella armonia delle anime, per realizzarsi e completarsi, non solo come individuo, ma anche come gruppo.

Realizzarsi e completarsi come gruppo vuol dire innalzarsi alla coscienza della propria unità e trarne le conseguenze: amore reciproco, amore organizzato, giustizia fraterna che sovrabbonda al confronto dei pagani e di quella pretesa fraternità, che altro non è che coesione delle nostre polveri (6).

A ideale così elevato deve corrispondere uno stato d'animo fatto di disposizioni generose, di sentimenti delicati e forti per tutto ciò che è virtuoso, lodevole, onesto, giusto, puro (*ἀγαθόν*), degno di buona reputazione. Nelle relazioni reciproche coi fratelli deve spirare amabilità e sincerità, evitando ogni finzione ed ipocrisia, bandendo premurosamente tutte quelle astuzie, che il mondo ha legittimato col palliativo di «senso diplomatico». Nessuna discordia deve turbare la

(1) SERTILLANGES, *Affinità*, I. c., pag. 113; *Doveri*, pag. 116 e seg., specialmente pag. 146.

(2) *Phil.*, II, 20. Cfr. ANGER, *La doctrine du Corps Myst. de J. C.*, Paris, 1929.

(3) JÜRGENSMEYER, I. c., pag. 230 e seg. SALES, I. c.

(4) *Phil.*, IV, 11-13. Cfr. BORRMANN, I. c., pag. 205-213.

(5) *Phil.*, IV, 12 e seg.

(6) SERTILLANGES, *Affinità*, I. c., pag. 110 e seg.; *Il miracolo della Chiesa*, I. c., pag. 48 e seg. PRAT, I. c., vol. II, pag. 314.

pace della comunità, ma in tutti deve regnare la dolcezza (ἐπιεικής), che induce a cedere volentieri al prossimo, pur di mantenere la pace (1). Costanti nello stesso modo di pensare e di agire, come se tutti avessero un'anima sola (2); nulla facendo per spirito di partito (ἐριθείαν) (3) o di rivalità, né per vana gloria (4), che spinge a cercare il proprio interesse (5), ma per un vero sentimento di umiltà, che inclina a stimarsi vicendevolmente (6). La sorgente delle divisioni e delle discordie, delle dispute, delle combriccole e degli scismi, è l'amore del proprio comodo, che fa preferire il vantaggio individuale alla comune utilità. L'amore del prossimo perciò non deve essere puro esercizio di virtù, lasciato all'inclinazione soggettiva di ciascuno, ma fondamento per l'edificazione dell'insieme (7). Ogni egoismo individuale e sociale deve essere bandito per l'utilità di tutti; la stessa aspirazione soggettiva alla santificazione deve muoversi in un'atmosfera più ampia, dove, l'uno per l'altro e l'un con l'altro, si lavora allo stesso ideale. La perfezione cristiana è interamente fondata su questa carità; all'infuori di essa, nulla può formare l'uomo perfetto; non tutti i doni della natura, non l'educazione delle scuole, né le virtù, né i successi del mondo. Creato per amore e redento per l'amore, l'uomo si salva solo coll'amore. Non l'amore puramente sentimentale, semplice inclinazione affettiva, ma carità organizzata, in una vita in comune, che crea tutte le virtù sociali, prima di tutte la giustizia: giustizia di parole, di contrasti, di rapporti familiari, politici, economici: carità che si concretizza nell'amare il fratello in Cristo (8), nell'aiutarlo a raggiungere la perfezione, con tutta perspicacia di invenzione e con tutta la capacità di adattamento, che caratterizza un amore pressante. Fuori di esso non vi sono che forze sparse o bloccate per fini utilitari. Non vi sono più che funzioni (9).

Così, secondo S. Paolo, questa moralità integrale cristiana non si confina alla mediocrità di una vita, che potrebbe dirsi onesta, sia pure devota e pia, ma racchiude tutti i gradi della vita spirituale, vivificando e potenziando tutte le attività dell'anima, conformando i nostri atti alle esigenze della nostra vita divina (10).

3. — Chi vuole svilupparsi in Cristo, conseguentemente vuole anche amare come lui, e come lui esser pronto a qualunque sacrificio. E poiché il Signore Gesù

(1) *Phil.*, IV, 2, 5, 8.

(2) *Phil.*, II, 1-14; I, 27.

(3) *Phil.*, I, 17.

(4) *Phil.*, II, 3.

(5) *Phil.*, II, 4, 21.

(6) *Phil.*, II, 3.

(7) MERSCH, *l. c.*, vol. I, pag. 145; vol. II, pag. 8, 85, 107, 125, 146 ecc.; S. TOMMASO, *Comm.*, *l. c.*, c. IV, l. I.

(8) BENSON R. U., *L'Amicizia di Cristo*, Brescia, 1938.

(9) *Phil.*, IV, 3. SERTILLANGES, *Il Miracolo della Chiesa*, *l. c.*, pag. 209 e seg.

(10) MURA E., *Le Corps Mystique du Christ*, vol. II, Paris, 1937, pag. 195 e seg.

Cfr. WIKENHAUSER A., *Die Kirche als der Mystische Leib Christi nach dem Paulus*, Münster, 1937; SIMON-PRADO, *N. T.*, vol. II, 1930, pag. 358 e seg.

si sacrificò per gli uomini, egli, nel suo piccolo, vorrebbe spendere anche lui, per i fratelli, tutto ciò che ha e che è, prodigando tenerezze e cure. Anche se dovesse essere immolato (σπένδομαι = versato) come una libagione aggiunta al sacrificio, al rito sacro della comune fede, egli sarebbe felice, perché le sue sofferenze diventerebbero un fermento di vita nei fratelli (1).

In mutua comunanza di patimenti, il cristiano fa propria l'opera di Cristo e ritiene grazia ed onore poter soffrire a suo posto per il suo Corpo Mistico. Così tutto ciò che vi può essere di ansioso nella sua lotta spirituale, gli sarà cosa da poco, perché tutte le sue fatiche, pene e patimenti sono porzione della passione di Cristo.

In questo amore e in questo sacrificio sta tutta la perfezione cristiana; son queste le due forze, che fanno l'uomo perfetto secondo l'ideale cristiano.

Il cristiano sa però di non avere ancor esaurito tutti i mezzi atti a trasformare la sua fisionomia morale in quella di Cristo (2). L'unica sua preoccupazione perciò è di avanzarsi sempre, di avvicinarsi sempre più alla meta, di diminuire gradatamente la distanza che lo separa dal suo divino Modello. La perfezione è cammino senza fine. Fino alla morte solo una legge vale: il progressivo sviluppo in Cristo (3). Quanti sono perfetti devono nutrire questi sentimenti, e se in qualche cosa fossero tentati a pensare diversamente, quasi avessero raggiunta la mèta, Dio li illuminerà (4).

Così la vita del membro in Cristo si muove in continua tensione, poiché le debolezze dell'uomo carnale vogliono essere sempre più forti, e la vita di Cristo spesso manca di avere il sopravvento. È per questo che il membro di Cristo sente vivissimo il desiderio di essere liberato e di essere con Cristo (5), perché, sebbene abbia già parte alla vita del Cristo glorificato, pure il soggiorno in terra, in un corpo di debolezza e di peccato, manca di ciò che di gran lunga è il meglio. In tal caso la morte terrena, che unisce completamente a Cristo, è per lui un bene (6). Essa è l'ultimo gradino dell'assomigliarsi e conformarsi a Cristo, perché la morte, nei sentimenti del Cristo morente, diventa la più sublime azione ascetica sacrificale (7). Infatti, in virtù del carattere sacramentale, che ogni membro di Cristo ricevette come segno configurativo col Pontefice Gesù Cristo, il fedele morente compie colla sua morte un'ultima azione di sacrificio in completa somiglianza col Cristo morente (8) che si sacrificò sulla croce. La morte diventa allora per lui veramente

(1) *Phil.*, II, 17; I, 12. Cfr. TONDELLI, *Il Pensiero di S. P.*, pag. 20. Cfr. DUPERREY, *l. c.*, pag. 265 e seg.

(2) *Phil.*, III, 13.

(3) PRAT, *l. c.*, vol. II, pag. 233; 416 e seg.; JÜRGENSMEYER, *l. c.*, pag. 376.

(4) *Phil.*, III, 15; τέλειτοι = adulti nella vita cristiana.

(5) Cfr. MÜLLER, *l. c.*, pag. 286 e seg. *Phil.*, I, 23-24.

(6) *Phil.*, I, 21.

(7) *Phil.*, II, 5 e seg.

(8) *Phil.*, III, 10.

il più alto guadagno, il più eroico compimento, l'ultimo e più sublime atto di perfezione della sua vita terrena; è l'ultimo annientamento dell'uomo vecchio, carnale, che, ora compiuto, vive nello splendore della gloria di Cristo, accanto al Padre (1).

Conclusione.

Stando così le cose, i cristiani non devono prendersi soverchia pena riguardo all'avvenire (2), perché essi non sono più di questo mondo, non più che il Cristo. Per essi le cose della terra non devono ormai contare gran che, non avendo essi più da apprezzare che le cose dell'alto (3). « Essi sono già cittadini del cielo, donde aspettano Cristo, che trasformerà il corpo della loro miseria per renderlo conforme al corpo della sua gloria... » (4). L'unione allora sarà completa e la corsa verso l'ideale non avrà più scopo. L'eternità, avvolgendo nella sua luce questo tenebroso mistero del tempo, mostrerà che nessuno ha sofferto né ingiustamente, né invano.

Nelle prospettive dell'Apostolo, la morte e la risurrezione individuale del cristiano sono associate alla grande manifestazione del Cristo. I dati del tempo scompaiono di fronte alla grandezza della prospettiva. Incorporati al Cristo, viventi nel Cristo, già risuscitati col Cristo, essi saranno glorificati col Cristo.

Se dunque hanno ancora molto da domandare, essi hanno tuttavia in primo luogo da rendere grazie di tutto e per tutto, e sempre a Cristo, la cui fede ci ha dato le primizie della vita divina, e la cui speranza ci fa attendere la pienezza del cielo.

Roma, dicembre 1939.

Sac. Prof. MICHELE VALENTINI.

(1) JÜRGENSMEYER, *l. c.*, pag. 375-385.

(2) *Phil.*, IV, 6.

(3) MERSCH, *l. c.*, vol. I, pag. 175.

(4) *Phil.*, III, 20.

IL PADRE GIOACHINO VENTURA

Un grande dimenticato.

Verso pochi invero la storia è stata così cattiva pagatrice come verso del Ventura. Spesso, è vero, noi assistiamo a sfasamenti, a gonfiature anche: pigmei portati alle stelle; opere addirittura insulse bacciate dal raggio della gloria. Ondate di entusiasmo sopra uomini, opere e cose; apoteosi inimmaginabili decretate a rumore popolare e poi continuate attraverso i secoli. Per altri invece si è andati all'opposto. Insigni ingegni, brillanti uomini cui, in vita l'aura popolare e la fama aveva difettato, un bel giorno, dopo anni ed anni dalla loro scomparsa dalla scena del mondo, si ebbero per opera dei loro allievi, o tardi nepoti, resi più giusti, quella gloria che li aveva fuggiti vivi. Altri ve ne sono con cui la gloria e la fama, la storia insomma, giuoca si direbbe. Chi non ricorda il Vico? Incompreso in vita e dopo morte, incompreso per troppi lati ancor oggi, pare porti con sé la stessa incomprendimento dei suoi oscuri periodi latino-italiani.

Ma più strana ancora ci appare la via e lo svolgimento della storia — gloria e fama — solo che si pensi ad uno che, appena cento anni fa, del suo nome riempiva l'Italia e la Francia almeno, che tanto fece parlare di sé in circoli politici, diplomatici, religioso-ecclesiastici e privati, che vedeva prosternarsi reverenti le folle, che si faceva invidiare dalla Francia appunto perché era italiano, ed ora? La fama, la gloria, il massimo fastigio lo portò allora caro a Papi e Re, idolo del popolo, amico di tutti; mentre ora le opere stesse che, lui vivo, furono nel campo filosofico, teologico ed apologetico-oratorio il nutrimento quotidiano delle menti di allora, giacciono nella gran massa dei più, informi, neglette, mutile. Palermo stessa la sua città natale che nella Rivoluzione del 48 si valse tanto dell'opera esperta, sagace, ed intelligente di lui, lo ricorda con una secondarissima via, mentre il mezzo busto eretto nel Pantheon Siculo fa troppo stridente contrasto con la meravigliosa e così eloquente epigrafe sottoposta:

IOACHIMO VENTURA
EX RAULICAE BARONIBUS
PANORMI NATO DIE 8 OCTOBRI 1792
ORATORI SACRO PRAESTANTISSIMO
QUI SUPER FACUNDUM LACORDAIRE
PRAEVALUIT
MULTIFARIIS LIBRIS EDITIS
PATRIQUE IURIS ETIAM HISTORICIS
MORUM CANDORE INGENIO
EFFULSIT
PARISIIS MARMOREAM EFFIGIEM MERUIT
ET ESUL SUB FERDINANDO II
PUBLICO MOERORE OBIIT VERSAILLES
DIE 2 AUGUSTI 1861

* * *

AERE A CONCIVIBUS COLLATO
MONUMENTUM
CURA AUGUSTINI GALLO

P.

La sua opera:

a) L'ORATORE E IL DOTTO.

Roma è vero lo ricorda,

defunctus adhuc loquitur,

nella chiesa di S. Andrea della Valle, la palestra delle lotte e degli studi del grande Teatino, come

Christianae sapientiae magistrum ac ducem,

in un grandioso monumento alto 7 metri e largo più di tre, in perfetto stile del Cinquecento e con sfarzo di architettura, il cui costo a quei tempi si aggirò sulle 20.000 lire. Parigi ancora per volere dell'Imperatore lo volle presente tra i busti dei grandi predicatori che adornano il vestibolo della Cappella Imperiale delle Tuilleries, come a brillare tra i grandi luminari della dottrina e della scienza apostolica.

Tutti allora si mostrarono uniti nelle lodi di quest'uomo, il cui solo nome — dice un contemporaneo, il Prof. Giacomo Arrighi, di Roma — per tutta Europa forma un elogio. Era tale la sua fama, che fece dire a Gregorio XVI: «Noi abbiamo senza dubbio molti teologi, molti apologisti della Religione, filosofi, pubblicisti, oratori e letterati distinti; ma il solo P. Ventura è ad un tempo tutto questo». Come del resto qualche tempo prima a chi lo interrogava chi fosse in Roma la persona più distinta, aveva prontamente risposto: «È il P. Ventura». Ed il Remusat, che certo nei riguardi del Ventura non si può dire pecchi di partigianeria, nello studio-critico che ne fa il 1852, non teme di porre il Ventura — il Bossuet italiano — in Italia tra i luminari del clero, accanto a Gioberti ed a Rosmini, ed in Francia al disopra di Bourdaloue, di Massillon e di Lacordaire. «La Chiesa di Francia deve gratularsi di avere udito il P. Ventura di cui nessun altro siciliano è mai stato che maneggiasse la nostra lingua con tanta precisione e chiarezza...». Luigi Veuillot anche lui non troppo facile agli entusiasmi, di fronte alla potenza d'ingegno ed all'opera multiforme del Teatino italiano poté dire: «P. Ventura! Questo nome noto da gran tempo a tutta Europa per sì gran numero di belle opere sulla filosofia e sulla religione, e per la splendidissima eloquenza, era pur celebre per la sua coraggiosa sincerità». E più oltre: «Il P. Ventura, per altezza di spirito, per vastità di dottrina e per virtù di pensiero, è uno di quei sacri oratori, la cui parola, nelle epoche simili alla nostra, senza perdere il carattere religioso, riveste non di meno e necessariamente il carattere politico». Questa meraviglia vivente che faceva esclamare al Berryer: «Ho udito S. Paolo parlare all'Areopago e scuotere col suo accento straniero tutte le menti e tutti i cuori», ed a Montalembert, uno dei suoi più assidui ascoltatori: «Ciò è ammirabile! io non ho giammai udito nel nostro linguaggio cosa più bella», fa dettare a tutti gli uomini di tutti i partiti e di tutte le idee, le lodi più sperticate.

Lo si considera un dono di Dio alla Francia, l'uomo d'Italia, l'uomo di Pio IX; potente scrittore e potente oratore «che signoreggia sotto l'impero di sua parola moltitudini per il numero e per l'entusiasmo comparabili solo a quelle che si affollavano nel Foro intorno ad Ortensio ed a Cicerone». Egli le teneva, per così dire, in sua mano; un suo discorso aveva l'importanza di un avvenimento. «Che dire dell'uso prodigioso che egli sa fare della nostra favella? — afferma il noto pubblicista Barbier. — Ordinariamente non si parla bene che quel linguaggio che di già si è parlato; ma in quest'uomo non vi ha nulla dell'ordinario, che anzi sembra veramente che le stesse difficoltà, allorquando ne incontra per caso nella sua qualità di straniero, centuplicano la possanza di sua espressione. Egli sforza, per dir così, la frase da conquistatore, l'atterra, la sferza e le fa gittare un sublime grido d'angoscia. La temerità sovente produce i colpi di fortuna — *audaces fortuna iuvat* — allorché specialmente essa avventurasi al nome del genio. Noi non temiamo di affermare che un picciol numero di oratori francesi, ai nostri giorni, sa trarre dalla nostra lingua, unita e metodica, tanti e sì ricchi partiti... Il sole d'Italia lo ha at-

traversato e il fuoco ancora delle bufere sociali; si fanno intendere le emozioni dell'esilio, i vasti ricordi del nostro Bossuet, e, se può dirsi, il retaggio del sangue di S. Tomaso d'Aquino... E la sua memoria? c'impone una specie di spavento; la sua memoria è la scienza. Letterature, lingue, poesie, filosofie, teologia, storia, scienze esatte, ecc. ecc. Oh! Mio Dio! non vi è un solo dei suoi discorsi che non supponga una incontrastabile universalità di conoscenze ponderate, coordinate, presenti e d'ottima lega. Si è dir tutto e non dire a sufficienza l'aggiungere che egli tratta ogni scienza come se fosse stata, per un uomo della sua tempra, l'oggetto di un'applicazione totalmente speciale... Da ciò si può arguire che egli ha fatto in Francia ciò che avrebbe fatto in altri paesi ove la Provvidenza lo avesse chiamato... Chiunque lo ascolta, domanda a se stesso se un'esistenza d'uomo è sufficiente agli studi che evidentemente egli ha fatto su questo punto (= gli scrittori Francesi che hanno attossicato la filosofia). Nulla sfugge alla sua memoria miracolosa e alla sua fulminea penetrazione: nessun autore, nessun libro, nessun dettaglio. L'*Enciclopedia* e la *Somma* sono le due menome opere che egli ha a mente, come un buon cristiano conosce il segno della Croce... Egli oramai ci appartiene; egli è divenuto una nostra gloria; e poiché ne parla in questa guisa la lingua, egli è d'Atene ».

In sintesi, il P. Ventura in Sicilia, in Italia, a Roma e in Francia fu tutto e per tutti. Gesuita prima e Teatino poi, una volta entrato in quest'ordine eccolo Causidico, Apologista e Segretario Generale. Predicatore stimato da tutte le folle, Censore della stampa e membro del Consiglio dell'Istruzione Pubblica nel regno di Napoli. — Vera eccezione fatta per lui, in quanto siciliano e non conforme all'agire del Governo Napoletano —. Dopo l'elogio funebre di Pio VII, è acclamato « Bossuet italiano » dalla stampa di tutti i colori. Indi è eletto Governatore Generale dei Teatini, sovrintendente alla compilazione del « Giornale Ecclesiastico », membro della censura romana, grande elemosiniere universitario e professore di Diritto Ecclesiastico all'Università di Roma.

Accusato dalla diplomazia reazionaria vigente presso il Pontefice Gregorio XVI per i suoi principi innovatori, abbandona l'insegnamento universitario. Tratta in seguito il concordato tra la S. Sede e Modena, al cui vescovado è proposto, riconcilia lo Chateaubriand con Roma, riconosce e fa riconoscere Luigi Filippo come re di fatto se non di diritto, inizia la riforma filosofica, per quattro quaresime consecutive, caso unico negli annali della Basilica Vaticana, predica in S. Pietro, patrocina la causa delle classi artigiane al cospetto del fior fiore della aristocrazia Romana, si dà attorno perché sia eletto Papa il Card. Mastai, al quale riguardo è noto il colloquio che egli ha col Card. Pignatelli a Napoli: « Scegliere si deve tra questi tre: Gizzi, Falconieri, Mastai. Il primo è l'uomo della legalità, il secondo della scienza in tutto il significato cristiano; ma il terzo è l'uomo del dovere ». Colloquio riferito allo stesso Pio IX, ad elezione avvenuta, dal Pignatelli.

E nella vita politica? Gran pari di Sicilia e Archimandrita, nominato dal Governo però, di Messina, è a Roma rappresentante stimato ed ascoltato della Sicilia Rivoluzionaria presso la S. Sede; a Pio IX che lo invitava per l'elogio funebre di O' Connel ha la forza di dire: « Santità, non posso accettare; vi farei dispiacere, perché in O' Connel io vedo l'alleanza della religione e della libertà », come più tardi gli dirà: « Santo Padre, fatemi anche tagliare la testa, ma non abolite la costituzione ». A Roma, e lo stesso Montazio lo sostiene, la sua azione riuscì sempre benefica a pro dell'Italia e della Religione, e sostenne che Pio IX non si allontanasse da Roma « affinché il cattolicesimo non cessasse di sostenere la libertà ».

Il Clavé e il Montanelli affermano l'importanza del Ventura nel sostenere presso il Papa specialmente, da cui era ascoltato, l'ufficio di mediatore della parte liberale; anzi tutti sono d'avviso nel ritenere, che chi dette l'ultima spinta per le riforme, per le misure liberali e per l'amnistia negli Stati Romani fu proprio il Ventura. E quando il Papa dovette partire, il Teatino rimase al suo posto di battaglia, di osservazione e di mediazione, pronto ad intervenire quando il bisogno e le circostanze lo richiedessero sempre per il bene di tutti. « Mi si assicura che oggi appunto è qui arrivato il famoso Mazzini... Durando le cose nel piede presente io non penserò ad abbandonare Roma, dove la immensa popolarità che mi ha conciliato, nei due partiti, la orazione di cui le mando copia (= il discorso per i morti di Vienna), mi ha messo nel caso di dare consigli di saviezza e di prudenza colla certezza di vederli bene accolti ed eseguiti ». Tipico l'episodio con Ciceruacchio prima, e della congiura dell'Austria in seguito. Quanto poi effettivamente fosse conosciuto anche presso il popolino e non solo presso i grandi, vale, uno per tutti, il fatto della sommossa notturna per avere la spia Minardi. Per due ore egli lotta, grida, si sbraccia, contro la marea montante del popolino, come l'anno prima aveva lottato per ben 4 ore, in quasi identica circostanza, ma chiamato espressamente dal Papa. E vince e persuade gli scalmanati che alla fine cedono quando apprendono solo che quell'uomo, la cui voce giunge appena a loro e che tanto sta lottando, è il celebre Teatino. Il Saliceti in più di una circostanza riconosce che il Ventura, per cui ha una stima ed un rispetto particolare, è un grande Benemerito della Chiesa, della libertà italiana e di Roma; il solo che la stampa italiana nomina sempre con lode, che risponde ad onore del governo che lo ha mandato, dirà di se stesso nell'ultimo dispaccio diplomatico al suo Governo lo stesso Ventura. Il Montanelli, passando dal campo politico a quello filosofico, a proposito di un confronto tra il Gioberti ed il Ventura, ha delle espressioni in cui, a dire il vero, non sa preferire. Secondo lui il Gioberti innesta la tradizione cristiana al genio filosofico e politico dell'antichità greco-latina; il Ventura al contrario vuole che la tradizione cristiana si liberi al tutto dal paganesimo come da principio deleterio. Gioberti rimette in onore il Papato per rifare una grandezza italiana; Ventura per annien-

tare tutte le grandezze temporali e sulle loro rovine innalzare la Croce. In altre parole, l'una è la scuola di Dante, Petrarca, Michelangelo e Raffaello; l'altra è quella del Savonarola. Nel dispaccio diplomatico al suo Governo, in data 22 dicembre 1848, a distanza quindi di poco più di 20 giorni dalla «gita del Pontefice a Gaeta», il Ventura ci dà un quadro interessantissimo anche per ciò che riguarda la sua posizione popolare e governativa. Egli scrive: «Si sparge oggi la voce, che il Papa possa venire a Civitavecchia e sbarcarvi, scortato da forze Inglesi e Francesi, per riprendervi l'esercizio libero dei suoi poteri costituzionali. Ma il paese, per quanto desideri il Papa, non sembra disposto ad accettare degli atti improntati dal sigillo dell'oscurantismo. Sarà forse necessario adunque il fare uso della forza di cui è impossibile il prevedere la durata e le conseguenze.

« In quanto a me, rispettatissimo dal Governo e dal popolo, continuo la mia missione di tranquillizzare gli spiriti, di distoglierli dai passi estremi, di raccomandare l'unione e l'ordine, e restringo solamente a ciò la mia intromissione nei pubblici uffici, astenendomi rigorosamente dal mostrarmi nelle pubbliche riunioni e persino nelle vie di gran concorso per paura di essere mio malgrado preso e proclamato come rappresentante principi che non sono i miei, ciò che mi metterebbe in una falsa posizione rispetto al Papa ».

In altro dispaccio del 24 Gennaio 1849 dice:

« Io mi sono guardato — a proposito di scomunica — dal pronunziarne giudizio, e non ho fatto alcun atto che avesse la menoma apparenza di opposizione al Papa, presso il quale mi trovo di fatto accreditato. Dall'altra parte però non ho lasciato nulla intentato per mantenermi nelle relazioni le più amichevoli che si possano mai desiderare con questo Governo e col popolo, ed il successo ha corrisposto alle mie intenzioni. Questo Governo ha la bontà di consultarmi nelle cose della più grande importanza, e la docilità di adempiere quanto io credo dovergli suggerire. Sono stato di opinione che non si debba versare il sangue degli ultimi arrestati, colpevoli di alto tradimento, perché non si dica che la Costituente Romana è stata inaugurata col sangue, ed ho avuto solenne promessa che le condanne di morte non saranno eseguite. In quanto al popolo, sebbene io avessi fatto spargere a bella posta che nella mia qualità di Rappresentante della Sicilia non potevo essere Deputato di un altro parlamento, pure mi si assicura che moltissimi voti si sono riuniti sulla mia persona, ciò che credo onorevole per il mio Paese e per il Governo che rappresento. Però sono deciso di non accettare anche per non appartenere ad una Camera che il Principe, presso cui sono inviato, ha solennemente proschritta. Non perciò sarà qui inutile la mia presenza, ma credo di potere influire perché il nuovo statuto sia quale le opinioni vigenti ed i bisogni sociali lo reclamano ».

Il dispaccio del 5 febbraio è ancora più sintomatico.

« La politica di Gaeta ha fatto cadere il povero Pio IX nella esecrazione e nel disprezzo: esecrazione per l'eccitamento alla guerra civile; disprezzo perché im-

potenti e vane sono riuscite tutte le sue misure. Qui si vorrebbe proclamare la decadenza del Papa e la Repubblica. Il Ministero è per la politica conservatrice; ma i Deputati costa fatica per contenerli dentro i confini di un saggia politica che ha finora impedito la reazione interna e l'intervento straniero. Io sono apertamente per la conservazione della supremazia Pontificia nel nuovo ordinamento politico che si prepara, e ciò non tanto nell'interesse della Religione, che non avrebbe gran che a dolersi della perdita del temporale nel suo capo; quanto nell'interesse della Libertà e dell'Indipendenza Italiana che, qualunque sia la condotta di Pio IX, solo all'ombra di questo stendardo possono trionfare ». A questo punto un colpo di scena. Il Sig. Drouin de Louy, Ministro degli Esteri francese, gli ha inviato un biglietto in cui prega « l'Eccellente Teatino » perché si faccia mediatore tra Pio IX ed il popolo per il benessere dell'Europa tutta, e questo anche per evitare un « intervento combinato ». « Se Pio IX però sarà trascinato a qualche atto ostile non si potrà impedire di proclamare la Repubblica, con tutte le conseguenze che questa proclamazione porta. Già ci furono discorsi incendiari e si presero decisioni estreme al Teatro di Tordinona. Bisogna ad ogni modo fare ogni sforzo per impedire qualunque intervento nella quistione Romana, tutta politica e tutta domestica, e nella quale perciò nessuna potenza ha nulla a vedere ». Termina notando che egli ottenne 4.000 voti, per cui ciò « mi metterà nel rischio di entrare io nei dodici nominati per la Capitale a far parte dei Deputati per la Costituente. Continuerò tuttavia a fare delle pratiche perché ciò non accada; ma se mio malgrado accadesse, fatta meco medesimo seria riflessione, la prevengo che nell'interesse del Pontefice, di Roma, dello Stato e dell'Italia, io mi crederò obbligato di accettare questa posizione per quanto per me difficile e delicata ». Un Postscriptum in fine dice: « Nove del mattino del 5; vado all'apertura della Costituente per la quale vi è in moto un popolo immenso; ma tutto è ordine e quiete ». All'apertura della Costituente però il principe di Canino con qualche altro, all'appello nominale gridò: Viva la Repubblica! Vi furono segni di disapprovazione e tutto subito tornò nella calma. Il dispaccio del 15 febbraio invece è triste: « In due sole circostanze mi sono ingannato: la prima che non avrei creduto che queste previsioni si sarebbero compiute sí presto; e la seconda nell'aver temuto che la Repubblica avrebbe potuto aprire le porte all'anarchia e al sangue. Il fatto ha dimostrato che il sentimento repubblicano era assai piú profondo ed universale nel popolo di quello che io ed altri avremmo potuto immaginare. Non starò qui a narrare tutto ciò che da me e da tutte le nostre notabilità, nonché dal Ministero, si era fatto per ritardare almeno questa importante misura; ed in parte ci eravamo lusingati di esservi riusciti. La maggior parte dei Deputati venuti dalle province con disposizioni affatto diverse si era riusciti a trarla nel nostro senso ». Il tono freddo fa prevedere brutte conseguenze. Il 23 Febbraio infatti si sente che nell'aria c'è odor di polvere. La Francia e l'Austria hanno deciso l'intervento, anzi Ferrara è stata occupata. Il Governo Romano ha protestato e la Costituente si è riunita la notte

del 21 contro «l'incursione dei barbari». A Napoli nessun aumento di forza alla frontiera, ufficialmente almeno, perché effettivamente ci sono movimenti di reggimenti; «20.000 uomini con 30 cannoni, al comando del famoso Vial si avanzano per lo stradale di Terracina. La prova che le Potenze hanno deciso la restaurazione del Governo Papale. Ciò però non potrà accadere senza una grande effusione di sangue. E se accade a tal prezzo, il trono del Papa non sarebbe che mal sicuro ed odioso, e la Chiesa Cattolica sarebbe perduta in Italia». È nota la famosa pagina riportata dal padre Cultrera, nipote e segretario del Ventura. Nella seconda metà di Aprile il Corpo d'Armata spedito dalla Francia in Italia per la restaurazione del Governo Pontificio era sbarcato a Civitavecchia e si era avanzato sino a Palo, a 50 km. da Roma. Il suo Generale in capo, Nicola Oudinot, principe di Reggio, prima di spingere le sue truppe avanti, vuole sapere quali siano le disposizioni dei Romani rispetto ai Francesi, anche perché così gli suggeriva l'istruzione del Ministro Drouyn de Lhuys. «Quanto al marciare su Roma t'accerterai dapprima se non abbia ad incontrare qualche seria resistenza». Oudinot infatti, come si era fatto precedere da una lettera a Michele Manucci, governatore di Civitavecchia, per lo sbarco, ed aveva in un proclama ai Romani dichiarato che «la Repubblica Francese deliberò di spedire un Corpo d'armata nel vostro territorio, non per difesa del Governo attuale, che essa non ha mai riconosciuto, ma per sornare dalla patria vostra grandi calamità», così mandò pure ambasciatori a Gaeta con una lettera a Pio IX e con dispacci al Principe d'Hancourt ed al conte Rayneval, ed ambasciatori a Roma per dimostrare ai triumviri che «nel pericolo imminente di una invasione per parte dei Napoletani e degli Austriaci, l'occupazione di Roma per opera dei Francesi ridondava a tutto beneficio della popolazione romana». Ora, siccome il Mazzini nella risposta non si trovò d'accordo coll'Armellini e col Saffi, in quanto quegli sosteneva doversi colla forza respingere «la violenza», mentre questi ultimi eran per l'accordo, l'Oudinot si decise di sentire il Ventura. Il 27 dello stesso Aprile infatti, cioè il giorno dopo dell'ambasciata ai triumviri, il Sig. Fortin Janson — il Pelczar nel suo «Pio IX» invece del Fortin Janson mette il Capitano Boissonnet — ed il Colonnello Le Blanc, si presentarono in S. Andrea della Valle per parlare col Teatino. Il discorso cadde subito fin dalle prime battute sullo scopo della visita-ambasciata. La domanda questa volta era abbastanza categorica e precisa, ma tremava per l'ansia e l'incertezza della risposta guerresca di Mazzini e delle insistenze premurose a base di roseo ottimismo che da Gaeta insufflava il D'Hancourt. «Lei crede che i Francesi, presentandosi sotto le mura della metropoli, troveranno simpatia (= leggi d'Hancourt) ovvero resistenza (vedi Mazzini)? Noi abbiamo — aggiunsero tosto — tutta la fiducia in lei; sappiamo che lei conosce tutti i sentimenti del popolo, che gli interessi di questo popolo e quelli del Papa le stanno a cuore, e che ama anche la Francia; nessuno dunque meglio di lei potrebbe indicare ciò che la nostra armata ha da fare in questo momento».

Il P. Ventura rispose tosto con la franchezza che gli era propria e che ognuno gli riconosceva: «Signori, se io vi dicessi che avvicinandovi a Roma in attitudine ostile, il popolo vi aprirà spontaneamente le porte della città e vi accoglierà come amici e fratelli, vi ingannerei, non corrisponderei alla fiducia che voi mi fate l'onore di riporre nella mia lealtà. Confesso, dietro quello che so e che mi è stato riferito, che il Governo attuale di Roma non ha più né forza, né considerazione, né denaro; il popolo ne è stanco ed è pur disposto, imitando l'esempio di ciò che non a guari ha fatto il popolo di Firenze, a rovesciare ancor esso il governo della Repubblica ed a restaurare quello del Papa. Abbandonata a se stessa la Repubblica quindi non ne ha, né può averne per lungo tempo; in pochi giorni essa non esisterà più. Ma badate bene e non vi ingannate.

«Se vi avvicinate a Roma con l'intenzione di impadronirvene colle armi, voi creerete alla Repubblica morente una forza, una consistenza che non ha più. Mettendo da parte la quistione politica, il popolo si farà un dovere di resistere alla forza colla forza, le donne stesse combatteranno contro di voi; e siccome voi non avete finora un'armata sufficiente, sarete respinti. A lungo andare finirete per prendere Roma, di questo nessuno può dubitare; ma voi avete bisogno di qualche mese di assedio e di quaranta mila uomini per riuscirvi; e intanto facendo la guerra al popolo Romano a nome del Papa, voi compromettete considerabilmente il potere Papale, lo renderete in certa guisa impossibile. A mio avviso, il Papa rientrerà prossimamente a Roma richiamato dai voti del suo popolo; se vi entrerà in mezzo alle vostre baionette, avrà bisogno per molti anni di esse per potersi mantenere. La mia opinione è dunque che il vostro Generale in capo non possa far meglio in questo momento se non aspettare a Palo che gli avvenimenti, i quali del resto non possono tardare, abbiano cangiato la situazione di Roma. Io posso ingannarmi, ma è questa la mia opinione e voi potrete farne l'uso che vi piacerà». Gli ambasciatori furono soddisfatti, promisero anzi di trasmettere subito la risposta al Generale; ma i fatti dimostrarono praticamente che più del P. Ventura poté il D'Hancourt, perché l'Oudinot la seppe solo a Parigi tre mesi dopo il noto doloroso scacco francese del 30 Aprile. Il tutto si era avverato alla lettera come il Ventura aveva predetto: la guerra, l'assedio e tutti quegli altri danni che ne seguirono, quali l'odio verso la Francia e la posizione specifica del Pontefice fino al 1870 in genere e fino al 1929 in specie. Ma quest'uomo che tanto lottò prima perché il Papa non si movesse da Roma e poi perché Roma non risentisse della mancanza del suo Vescovo, quando vide che tutto attorno a lui miseramente crollava, che la sua Sicilia, tradita dalla Francia, dagli stessi Stati italiani, ritornava sotto Ferdinando, che la Costituente italiana e romana solo per incomprensione di governanti naufragava, che a Roma tutto si metteva per il male e che il Generale Oudinot era deciso di marciare a tutti i costi contro Roma, nella sua mente presaga, vedendo aprirsi quell'insanabile duello, che d'altra parte aveva più d'una volta annunziato nei suoi dispacci diplomatici, e che solo la conciliazione del 1929 doveva sanare

a distanza di 80 anni, parte da Roma a tentare un'ultima via e si presenta all'Oudinot stesso. Parla, ragiona, cerca di persuadere il Francese a non mettersi nell'impresa « perché vi sarà del sangue, molto sangue »; e quando vede il Generale irremovibile — né poteva essere diversamente poiché tali erano gli ordini del gabinetto francese — allontanandosi col cuore in pena ha ancora la forza di dire: « Generale, voi così rendete impossibile la podestà Papale ». Del resto aveva previsto il caso Pellegriano Rossi, per impedire il governo del quale « tanto — egli dice — piansi, pregai Pio IX ad allontanare da sé e dallo Stato sì grave calamità ».

— « Questo — egli chiama — il più grave sbaglio fatto da Pio IX. — Un intervento è possibile, ma la sovranità temporale del Papa è caduta, è morta e non può più risorgere. Potrebbero restaurarla le baionette; ma come un cadavere cui non si può rendere la vita. Rialzata momentaneamente non farà che cadere col rimpianto di meno e con una orribile esecuzione di più. È facile che il Papa ritorni a Roma; ma come Pontefice e come Vescovo; come sovrano temporale non mai o solamente per poco tempo, per scomparire di nuovo e per sempre ». Sembrano parole dettate postfactum ed invece sono del 15 Marzo 1849, dell'ultimo dispaccio diplomatico spedito da Roma al Governo provvisorio della sua Palermo. Tutto aveva fatto per la sua Roma e tutto aveva visto inutile. Spaventato quindi, atterrito della situazione locale, il 4 Maggio uscì definitivamente dalla città e si ritirò in Civitavecchia per attendervi lo scioglimento della tragedia, la cui prima scena si era così tristemente iniziata. Ma il suo cuore è in pena: egli spera che la sua influenza avrà presa sull'animo almeno dei triumviri e scrive loro per impegnarli « a non fare resistenza all'armata francese » e questo solo « per evitare ogni spargimento di sangue oramai inutile, atteso il cattivo stato della cinta e delle fortificazioni di Roma ». Intanto l'armata francese era entrata in Roma. Il Ventura da Civitavecchia osservava la piega che andava pigliando il Governo pontificio che l'Oudinot vi aveva ristabilito; ma non essendo la piega quale egli avrebbe desiderato nell'interesse della S. Sede, di cui prevedeva le future e numerose tribolazioni, si imbarcò infine per Marsiglia e si ritirò a Montpellier, con l'autorizzazione della S. Sede, in volontario esilio. Ho detto volontario esilio, perché non ho trovato che « alcuna autorità abbia fatto o detto tanto da obbligarlo al passo ». Spontaneamente quindi e liberamente si condannò da sé a stare lontano da quella Italia per cui tanto con l'azione aveva già fatto e per cui tanto colle opere doveva pur fare.

c) IL FILOSOFO (1).

Conosciuto nel campo popolare, politico e diplomatico come in quello oratorio, non lo era meno in quello filosofico. Già la sua formazione e la sua amicizia

(1) Del Ventura filosofo non possiamo trattenerci a lungo. Ciascuno consulti nei trattati quanto riguarda il sistema dei tradizionalisti, anche di quelli mitigati come il nostro.

con i filosofi di oltre alpe lo aveva messo anche da noi in primo piano: Lamennais, Chateaubriand, De Bonald, De Maistre e i loro pincipi filosofici erano troppo conosciuti allora perché il P. Ventura li ignorasse. Anzi l'opera sua nel campo filosofico si inizia proprio con l'annotazione e la traduzione delle opere principali del Lamennais, del De Bonal e del De Maistre.

Più tardi specie col *De Methodo philosophandi* e col *De jure publico ecclesiastico* pur tenendo fede alle sue giovanili teorie, mostra una certa indipendenza di pensiero, indipendenza che lo allontanerà a poco a poco, gradatamente, ma inesorabilmente dai tre filosofi tradizionalisti francesi. Infine durante la sua permanenza in Francia, l'opera sua nel campo filosofico colla *Teoria sull'origine delle idee*, colle conferenze sul *Potere politico cristiano*, sul *Potere pubblico cristiano* e colla lotta aperta alle teorie dei filosofi eterodossi mediante *La Tradizione, La vera e la falsa filosofia, La tradizione e i semipelagiani* e *Il Corso di filosofia cattolica*, fecero di lui uno dei filosofi più completi e più conosciuti della prima metà del secolo passato. I suoi lavori in questo campo, come in quello dell'oratoria, possiamo giustamente notare, non ebbero rivali, e nella rinascita specialmente della filosofia cattolica tradizionale, cioè tomista, a lui più che ad altri spetta incondizionatamente il primato. È S. Tommaso la luce ed il pascolo della sua intelligenza, come lo è nella esposizione serratamente dialettica del suo sistema e, più che altro, nella divulgazione. È vero, la neoscolastica trovò nei Gesuiti della Civiltà Cattolica in genere e nel Tapparelli in ispecie, degli annunziatori e dei divulgatori; ma tante diecine di anni prima, nel P. Ventura aveva trovato un geniale studioso, storico ed oratore. Secondo me l'opera precipua del Ventura in questo campo è data proprio da questo, che d'altra parte collima colla sua straordinaria conoscenza e pratica della Patristica, nell'aver cercato di far conoscere e rendere popolare cogli scritti e colla parola S. Tommaso e la sua incomparabile dottrina. Così il nome del Ventura, con gli scritti in ispecie non solamente oratori, ma anche filosofici, riempie le biblioteche degli studiosi del tempo, tanto che si può dire come la sua oratoria, così la filosofia per quasi mezzo secolo riempì di sé e del suo nome non solo la Francia e l'Italia, ma anche l'Europa e l'America, la latina particolarmente.

I perché del silenzio su lui e l'opera sua.

Di fronte a tale fama e a tale gloria di allora, io mi domando quindi come mai oggi il suo nome e la sua opera giacciono non dico incomprese, peggio ancora nulle, e nella celebrazione dei grandi siciliani non si sia fatto, neanche minimamente accennato, il suo nome. Quali le ragioni più o meno recondite di questo, non dico assenteismo, ma addirittura mutismo? Incomprensione? Diffidenza? Incompatibilità coi tempi nuovi? Tanti e tanti altri in condizioni peggiori di quelle del Ventura furono riabilitati; tanti che per l'Italia del 1860

fecero certamente meno di lui, oggi sono assunti agli acroteri della gloria patria. Ed allora? A chi solo si soffermi a considerarne il caso, proprio strano, balzano non una, ma parecchie ragioni. Cercherò di dipanare e di presentare quelle che sembrano più probatorie e persuasive. Anzitutto mettiamo a base il fatto che gli ultimi 10 anni della sua vita, furono da lui trascorsi esuli in Francia. Esilio volontario od obbligatorio non importa. La storia va sempre studiata con la storia. Ricordo solo. Basta leggere la lettera del 4 Febbraio 1850 spedita da Montpellier al principe di Butera e pubblicata dal Di Carlo nel numero di Febbraio 1936 della « Rassegna storica del Risorgimento ». Nella prima parte di essa, dopo di essersi lamentato che mentre « coloro che tutto hanno esposto e sacrificato per la Patria, per poter menare una vita meno dura nell'esilio, ricevono giustamente un ultimo soccorso — dal fondo di Marsiglia — a spese della patria medesima, egli si vede arrivare un conto « di circa 400 onze a saldo questo di spese non mie personali, ma per il Governo » che non può oramai più pagare, e perché in « Roma ho perduto la pensione che mi pagava il governo », e perché « la mia famiglia ha perduto il soldo di papà di onze 800 e dopo i dissesti ed i guasti che ha avuto mio fratello nei suoi beni presso Montalbano (Elicona = Messina) le è impossibile di venire in mio soccorso ».

« Per noi che eravamo fuori nessuno ci ha pensato ».

E, dopo essersi scusato di varie lagnanze per mancata risposta a lettere del Principe, chiude: « Della mia posizione non le dico nulla giacché avrà sentito dai giornali che, grazie a Dio, non faccio disonore alla Sicilia e all'Italia. Sono qui rispettatissimo e nelle angustie di una piccolissima stanza nei sobborghi della città; io sarei tranquillo se non mi vessassero i creditori di cui sopra ho parlato. Spero che lo zelo dell'E. V. per la giustizia, e la bontà che ha per tutti i suoi connazionali, facendomi pagare il conto, vorrà liberarmi da tante molestie e rendermi meno penosa la lontananza dalla patria. Alla quale io, meno che ogni altro, posso più pensare, segnato come sono *Nigrissimo Lapillo* per le tre Memorie colle quali ho procurato di esporre e vendicare i diritti della patria comune ».

Il secondo motivo, e che non mi pare indifferente, è il suo attaccamento — in quanto a forma di governo — alla forma repubblicana, per cui anche nelle lettere e nei dispacci egli insiste sempre. Per lui — e chi non lo sa — la sola forma di governo che avrebbe potuto salvare la Sicilia e l'Italia, una volta fallita la Costituente Italiana, era la Repubblica. Nel saggio *Sul potere pubblico* dice testualmente a pag. 126: « Non desideriamo, con tutta la sincerità del nostro cuore, che l'indipendenza della Chiesa e la felicità dei popoli all'ombra d'una moderata libertà e d'un Governo giusto e paterno. Rispetto alle forme di Governo noi non abbiamo per niente la pretesa di sostenere che tale forma sia assolutamente migliore di tal'altra. Questo dipende dalle circostanze totalmente particolari in cui si trova tale o tal'altra nazione. Perciò noi non siamo più avversi alla Repubblica che alla Monarchia ». L'opera è del 1859.

Quindi si volle vedere in lui un arrabbiato repubblicano, senza pensare che le idee si evolvono e quell'evoluzione che dei vari Garibaldi, Bixio, Crispi e compagni aveva fatto dei meravigliosi monarchico-realisti, avrebbe potuto fare anche di lui, oppositore acerrimo della casa di Savoia, del Piemonte in genere e di Carlo Alberto in ispecie, un fedelissimo suddito di un figlio del medesimo Carlo Alberto.

Del resto è anche noto il rispetto che professava in pubblico ed in privato per il Duca di Genova, mentre non vedeva di buon occhio il padre. Quest'ultimo fattore invero a me pare di una certa importanza. È un antipiemontese, un contrario alla Casa Savoia. E che per questo? È proprio assolutamente necessario che da tutti e fin da principio si possa vederci chiaro e bene? E non ci si può sbagliare? In quanto poi al Piemonte, egli nell'azione di quel Re e di quel Governo vide solo la parte « Provinciale » come la chiama piacevolmente, per cui gli pareva che questo volesse e pretendesse mettersi avanti non per unire a se gli altri Stati d'Italia, ma per sovrapporsi ad essi. Non era, per lui, il Piemonte che imprendeva la iniziativa dell'Indipendenza d'Italia cacciandone i vari padroni più o meno nemici o stranieri; ma era il Piemonte che cacciando gli altri padroni si assideva da gran Padrone. La causa poi di questa opposizione proviene dal fatto che restava sempre per lui l'unico stato il Piemonte, e l'unico governo, Carlo Alberto-Gioberti, ad essersi opposto alla formazione della Costituente Italiana quando tutto era stato definito, stabilito ed approvato da tutti, e questo sempre « per megalomania ». Non imboccò la giusta via, si può dire, ecco tutto, come tanti altri, non ultimo lo stesso Cavour, — il quale quando fu cacciato dall'esercito sardo disse: « Non mi vogliono ufficiale; mi avranno Ministro del Regno d'Italia » — *The o' clery* — nella mente del quale l'idea vera dell'unità nazionale così come si ottenne nel 60-61, balenò solo dopo Plombières, e quando le bocce nel 59 si mossero ed i plebisciti sotterranei incominciarono a lavorare, e Garibaldi moveva da Quarto per la Sicilia, e a Teano si incontrava con Vittorio Emanuele. Al regionalismo monarchico il Ventura oppose allora il regionalismo repubblicano sulla falsariga della Francia, da cui solo sperava aiuti. E sarebbe quindi logico vedere anche in lui, come si vede e si è visto in altri, un afflato incoercibile, impellente ed impetuoso quasi all'unificazione della Patria comune sotto la Costituente Italiana prima e sotto la Repubblica Italiana poi. Ma siccome il provincialismo vinse specialmente nel primo tempo della nostra formazione nazionale — ed era logico, né potea essere diversamente — ovunque si vide ostacoli al Piemonte, ovvero ombre alla Dinastia che l'unità italiana aveva iniziato e condotto a termine, ivi si additarono i nemici, così nel Ventura si volle vederne il più acerrimo, tanto più che questa volta il nemico, per quanto siciliano ed italianissimo, veniva dalla Francia e della Francia era apertamente e dichiarato amico, di quella Francia i cui « chassépots » tanto sangue avevano versato attorno e dentro Roma e che non voleva che la Città eterna fosse la Capitale d'Italia. Ce n'era abbastanza per dare al Ventura l'ostracismo. Ma

le ragioni apportate più sopra, mi sembrano un nulla di fronte all'ultima che ci rimane da esaminare. Il Ventura, pur vissuto in Francia, pure amico della Francia, pure nemico del Piemonte e contrario a Carlo Alberto, pure Repubblicano, avrebbe avuto certamente il posto che il suo ingegno e l'opera sua meritano, se non fosse incappato in una contraddizione vivente. Se si parla con qualsiasi ecclesiastico, anche di una certa elevatura intellettuale, di P. Ventura, la risposta è la stessa: « Chi? quel liberalaccio?! ». E se all'opposto si parla con un laico anche non istruito, si sentirà ripetere fino alla noia: « Ah! sí; lo so; l'amico del Papa, il prediletto di Pio IX ». Tutti e due poi certissimamente vi diranno della condanna del suo *Discorso sopra i morti di Vienna* e del suo *Tradizionalismo*. Proprio così! Il P. Ventura si trova in questa tristissima ed infelicissima condizione: per gli uni è troppo liberale e democratico; per gli altri è troppo... sacerdote. Meglio al certo seguire per gli altri: Lamennais, il suo grande amico, o Gioberti, o il Gen. Sirtori, o il poeta Dell'Ongaro, o il Gavazzi, o lo Spola, tutti sacerdoti e tutti apostati; ovvero per gli uni rimanere con il Papa a Roma e a Gaeta e continuare a fare il prete. Da questa apparente antinomia nasce quindi la fama negativa odierna del grande Teatino. Per i liberali, democratici, apostati e nemici del Papa e della Chiesa, il Ventura fu e resta sempre un fedele amico, consigliere affezionato del Papa e della Chiesa, un sacerdote nel pieno senso della parola, un forte quindi di fronte ai vili, ai pigmei che piegarono la schiena e si adattarono troppo facilmente ai nuovi tempi ed alle nuove idee, e dei tempi e delle idee godettero prebende, posti, onori e cariche. Al proposito è bene ripetere qui il giudizio del Pelczar: « Da quel momento (cioè dal *Discorso funebre* in onore di O' Connel — 27 giugno 1847 —) il P. Ventura diventò l'idolo dell'opinione, il favore della quale non gli era certo indifferente. Purtroppo la passione della popolarità, accanto all'esagerato entusiasmo per la libertà e la democrazia, lo fecero deviare per un momento (1849) su di una cattiva via, dalla quale però egli tornò subito per lavorare poi fino alla morte con zelo per la glorificazione della Chiesa e per la salvezza della società ».

Bella e commovente al massimo la pagina ultima della vita di questo grande lottatore. Quando seppe anzitutto della condanna del *Discorso per i morti di Vienna* egli fece ampia, incondizionata sottomissione; ma ora che le sue ore sono contate, vuole che lo stesso Vescovo di Versailles, il quale gli professava da lungo tempo un'intima affezione, gli porti in processione il Viatico. « Mon Révérend Père — gli disse il Vescovo entrando nella sua camera — voici votre Dieu, votre Sauveur qui vient vous consoler et vous encourager. C'est le Dieu que vous avez si bien connu, que vous avez fait si bien connaître au monde par vos éloquentes prédications et vos savants écrits. Recevez-le avec la foi la plus vive, la charité la plus ardente et surtout avec la plus grande confiance ». L'infermo seguiva con piena attenzione e con i sentimenti di fede, di amore e di fiducia di cui aveva pieno il cuore. Ascoltando la professione di fede di Pio IV, che non poteva recitare da sé, pareva rivivere a novella vita. « Je veux — disse ad un tratto, come

non potendosi più frenare, — je veux que l'on sache que je meurs dans la foi de la Sainte Église catholique, apostolique et romaine, que j'ai toujours tendrement aimée ». Ma quando gli fu amministrata l'estrema unzione, attirando nelle sue braccia l'illustre prelato: « Monseigneur, — gli disse — vous représentez l'Église; je meurs dans l'amour de l'Église; j'embrasse l'Église ». E davvero la Chiesa ed il Papa gli furono presenti anche materialmente con l'apostolica benedizione che il Cardinale Antonelli, Segretario di Stato, gli inviava da Roma pel tramite del Vescovo di Versailles:

« Roma, le 22 juillet 1861, 10 h. 50 m. du matin. — Monseigneur l'évêque de Versailles. — Le Saint-Père est bien fâché d'apprendre l'état dangereux de la santé du Père Ventura de Raulica. Il lui accorde la bénédiction qu'il a sollicitée. — Signé: Cardinal Antonelli ». — E poco prima di rendere la sua bel-l'anima a Dio, il 2 agosto 1861, poté bene a ragione come il grande Gregorio VII dire: « Io ho amato sopra tutto la Chiesa, ho amato la patria, ho difeso la giustizia e nondimeno muoio lungi da Roma, che ho fedelmente servito, e dal mio paese, di cui ho voluto la grandezza e la libertà ».

Per gli altri invece fu sempre l'amico di Lamennais, colui che alla partenza del Papa da Roma, rimase a prestar mano ed armi alla Repubblica Romana, l'amico ed il consigliere di Mazzini, di Armellini, di Saliceti, il confidente di Ciceruacchio, il lodatore e l'ammiratore di Garibaldi. Colui che nell'infausta Pasqua 1849 assistette, col Gavazzi, lo Spola, un apostata sospeso a sacris, alla celebrazione della Messa sull'altare Papale; colui che dopo la funzione accompagnò lo stesso Spola, quando questi ascese col Santissimo sulla grande loggia per benedire il popolo e l'esercito nella piazza S. Pietro. Ed in tutto questo si travisa anche la verità, specie per ciò che si riferisce alla « *Nuova Pasqua* », poichè omai la critica storica anche qui ha messo i suoi punti sulle « i ». La messa infatti celebrata da un cappellano e non dallo Spola, non fu celebrata all'altare Papale, ma in un altare, in fondo all'abside, sopra il quale può celebrare qualunque sacerdote; e se il Ventura intervenne alla funzione, lo fece unicamente « per rappresentare, come inviato della Sicilia, tutto il resto del corpo diplomatico che era assente ». Non può negarsi certo che quello fu uno sbaglio, o per meglio dire, una svista del P. Ventura, che sotto qualche pretesto avrebbe potuto esentarsi dall'intervenire a quella parodia irreligiosa, ed in seguito infatti dovette egli stesso, a Parigi, convenire, parlandone col nipote e segretario P. Cultrera, che avrebbe fatto meglio a non parteciparvi in guisa alcuna. Ma la vita e l'opera di un uomo, e di un uomo di tale elevatura intellettuale e morale, non è tutto e solo nell'episodio e nello sbaglio sporadico e transeunte. Ci vuol altro. La vera disgrazia per lui fu il vedere troppo lontano e il dire troppo presto. Che cosa vide? L'avanzarsi delle rivoluzioni dei nuovi tempi tendenti alla libertà. Che cosa oppone a questi nuovi tempi? Quali sono le armi con cui combatte? Basta leggere il *Discorso per i morti di Vienna* e *La nuova arma di Roma*. « La religione — egli dice — senza la

libertà è disonorata; la libertà senza la religione è compromessa. La religione senza la libertà diventa strumento di despotismo; la libertà senza la religione diventa anarchia. Dal che nasce l'unione della religione e della libertà — il nuovo stemma che propone alla Roma Cristiana: *In hoc signo vinces. Qua libertate Christus nos liberavit.* — La religione è l'aroma il quale impedisce che la libertà si corrompa. La religione deve tutto battezzare e tutto porre sotto la sua egida. Dal che quindi promana il compito del sacerdote. Egli è il padre, il tutore nato, il difensore del popolo, di cui deve dividere lotte, privazioni ed angosce. Se il popolo, anche in politica come in Religione, si lascia a se stesso, diviene tosto trastullo di faziosi. Il sacerdote quindi lo deve guidare anche nella politica, come il Buon Pastore non perde mai di vista le sue pecore e questo per legare in Dio — nel Papa — tutti, per non gettare il popolo nello scisma politico». Per lui il movimento di allora abbandonato a sé poteva produrre — come produsse — conseguenze gravi. Cristianizzare il movimento si doveva, andare incontro al popolo, alla Rivoluzione, mettersi anche alla testa del movimento per prevenirlo e guidarlo «se non si vuol rimanere indietro. Guai al potere che subisce la legge! Bisogna darla. In politica ogni fermata è una perdita». Intanto egli teme grandemente per questo ed esclama: «Il divorzio tra clero e popolo fu consumato» e la Religione Cattolica, su cui non si dovrebbe transigere, «in Italia oggi è compromessa; la gioventù se ne allontana sempre più. Perché? La colpa è dell'azione del clero. Se il popolo perderà questa Religione, non la ritroverà più, o la ritroverà difficilmente».

Il popolo spesso non partecipa alle rivoluzioni e ai moti rivoluzionari «perché o crede di vedere sotto le sue bandiere il sacrilegio, e perché in fatto questi si sono presentati con tendenze ostili alla Religione. Nel movimento di Pio IX invece il popolo italiano, eminentemente cattolico, vide l'unione della Croce e della Spada, e quindi Religione e libertà, sacerdote e popolo». «Di fronte al movimento volterriano che dai paesi d'oltralpe dilaga in Italia, mirando a distruggere troni ed altari, monarchie e chiese, di respingere Pio, dopo essersi serviti dell'influenza di Pio pel trionfo della libertà, che cosa bisogna fare?». «Il popolo non inganna, non mente — egli disse al Papa —; il popolo vede solo la Religione e la libertà: sono solo i mestatori; sono solo i libelli volterriani. Il popolo bisogna attaccarlo a noi, al clero». Questo invece si ritira dal movimento e per questo si attacca lo zelo del Ventura. «Noi volevamo legare l'aristocrazia ecclesiastica, gli elettori del Papa, alla Causa Costituzionale, poiché se la libertà è necessaria alla propagazione della Religione, la religione è più necessaria alla esistenza della libertà». Dal che sgorga la necessità impellente dell'unione del clero col laicato. «Le monarchie assolute sono perite perché messesi contro Dio o senza Dio e quindi ad avvilire, a perseguitare, ad opprimere la Chiesa. E chi si mette contro la Chiesa perisce. Nessun potere infatti è stabile e grande se la Religione non lo appoggia».

«Le grandi trasformazioni sociali si operano sotto l'ispirazione di un'idea e di un sentimento religioso. La Religione d'altra parte toglie la selvatichezza,

santifica tutto ciò che tocca, compone tutto ciò che è disordinato, e la democrazia stessa trionferà se si attacca alla Religione, al Vangelo, a Gesù Cristo». Ma come mai — si domanda a questo punto egli stesso — se la Chiesa l'ha condannata? «In quanto alla Chiesa io spero che essa finirà per intendere che come il popolo separato dal clero non diviene più saggio, così il clero separato dal popolo non diviene più sicuro; e come il popolo separato dal clero corre al precipizio, così il clero se non cammina col popolo sarà schiacciato dal popolo. La Chiesa camminerà con noi e fra noi e si rivolgerà con tenero amore alla democrazia, come altra volta si rivolse alla barbarie; segnerà colla Croce questa matrona selvaggia; la farà santa e gloriosa; le dirà: "Regna" ed essa regnerà».

Questi i due torti — tali riconosciuti e chiamati anche da lui stesso — che turbano il suo riposo, impedirono che salisse alle più alte dignità della Chiesa in vita, e dopo morte, annullando o cercando di annullare le sue incalcolabili ed innegabili benemeritenze nel campo della Religione, della Scienza e della Patria, gli preclusero e gli precludono il giusto posto nella estimazione nazionale.

Sac. Dott. FRANCESCO SALANITRI.

BIBLIOGRAFIA

- R. Archivio di Stato di Palermo. Corrispondenza diplomatica del P. Ventura: a) Fondo Tor-rearsa. b) Fondo Misuraca. Vol. LXVI-LXVII.
 G. MASSARI. — *Il Rev. P. G. Ventura* in: «Il Mondo Illustrato». Torino, 23-9-1847.
 F. DE LESSEPS. — *Ma mission à Rome en mai 1849*. Paris, 1849.
 G. LA MASA. — *Documenti della Rivoluzione Siciliana del 1848-49. — Aggiunte ai documenti della Rivoluzione Siciliana del 1848-49*. Torino, Ferrero, 1850.
 P. CALVI. — *Memorie Storiche e Critiche della Rivoluzione Siciliana del 1848*. Londra, 1851.
 C. FARINI. — *Lo Stato Romano dal 1815 al 1850*. Firenze, 1851.
 I. BARBIER. — *Gazzetta di Francia*, 1851.
 F. CHATENAY. — *Gazzetta di Francia*, 1851.
 C. REMUSAT. — *Il P. Ventura e la Filosofia: Ragionamento*. Milano, Redaelli, 1853.
Civiltà Cattolica: Anno IV, serie II, vol. I. Roma, 1853.
 V. DI GIOVANNI. — *Sullo Stato attuale e sui bisogni degli studi filosofici in Sicilia*. Palermo, 1854.
 A. RASTOUL. — *Le P. G. Ventura*. Paris, Libraire des Sts Pères (P.-I. Beduchand, éditeur), 1906.
 G. VENTURA. — *Opere complete*. Milano, Turati, 1857.
 L. VEUILLLOT. — *Introduzione al «Potere politico» del P. Ventura*. Milano, Boniardi Pogliani, 1858.
 G. LA FARINA. — *Storia della Rivoluzione Siciliana del 1848*. Milano, Brigola, 1860.
 S. M. SCILLA. — *Elogio funebre del P. Ventura*. Palermo, Gaudiano, 1861.
 E. MONTAZIO. — *Vita del P. Ventura*. Torino, 1862.
 F. CLAVÉ. — *Pie IX et l'Italie*. Paris, 1848.
 G. MONTANELLI. — *Memorie Politiche*. Torino, 1853.
 G. SPADA. — *Storia della Rivoluzione di Roma*. Firenze, 1868.
 C. GEMELLI. — *Storia della Rivoluzione Siciliana del 1848-49*. Bologna, Legnani, 1867-68.

- V. DI GIOVANNI. — *Storia della filosofia in Sicilia*. Palermo, Pedone Lauriel, 1873.
- P. CULTRERA. — *Della vita e delle opere del Rev. P. D. G. Ventura*. Palermo, Lorscheider, 1877.
- F. GUARDIONE. — *Opere*, 1897-1913. Palermo, A. Reber.
- V. FARDELLA TORREARSA. — *Ricordi della Rivoluzione Siciliana del 1848-49*. Palermo, 1887.
- V. FINOCCHIARO. — *La Rivoluzione Siciliana del 1848-49*. Catania, Battiato, 1906.
- G. S. PELCZAR. — *Pio IX e il suo Pontificato*. Torino, Berruti, 1909.
- E. DI CARLO. — *Estratti*. Roma, 1930.
- A. CRISTOFOLI. — *P. G. Ventura: Estratti dalle sue Opere con Introduzione*. Torino, S. E. I., 1930.
- E. DI CARLO. — *Opuscoli Politici del P. Ventura*. Messina, Coletta, 1931.
- E. VERCESI. — *Pio VII*. Torino, S. E. I., 1934.
- A. MONTI. — *Pio IX*. Bari, Laterza, 1935.
- BELTRAMI SCALIA DI MARTINO. — *Memorie storiche della Rivoluzione Siciliana*, 1848. Palermo, Boccone del Povero, 1934.
- A. CRISTOFOLI. — *Il pensiero religioso del P. G. Ventura*. Milano, Vita e Pensiero, 1927.
- E. VERCESI. — *Tre Pontificati: Leone XII, Pio VIII, Gregorio XVI*. Torino, S. E. I., 1936.
- E. DI CARLO. — *Lettere inedite del P. Ventura*. Rassegna Storica del Risorgimento, febbraio 1936.
- A. LA PEGNA. — *La Rivoluzione Siciliana del 1848 in alcune lettere inedite di M. Amari*. Napoli, Guida, 1937.
- G. BRIGANTE COLONNA. — *L'uccisione di Pellegrino Rossi, 15-11-1848*. Milano, Mondadori, 1938.
- La Predicazione Contemporanea: Il P. Ventura e la Riforma della Eloquenza sacra*, Studio, Vol. VII. Milano, Vallardi, 1907.
- O' CLERY. — *The making of Italy. By The o' Clery*. Londra, Regau Paul, Trech, Trubner.
- VALLARDI. — *Dizionario Universale di Storia e Cultura*.
- R. RIZZO. — *Teocrazia e Neo-cattolismo nel Risorgimento*. Palermo, Sandron, 1938.
- G. POTTINO. — *Lettere di G. Ventura al Governo di Ruggero Settimo*. Palermo, Regia Deputazione di Storia Patria, 1940.

SAN GREGORIO MAGNO E L'ESENZIONE MONASTICA *

Più o meno, in tutte le *Vite* di S. Gregorio Magno che capitano tra le mani, troviamo che lo scrittore si fa un dovere di affermare che il Santo fu un grande protettore dei Monaci, che concesse loro molti privilegi, che, insomma, fu uno dei Pontefici più benemeriti dell'esenzione monastica (1).

L'affermazione non è priva di fondamento, ma è bene domandarsi se S. Gregorio pensasse ad una vera e propria *esenzione* dei monaci, e, se vi ha pensato, quale portata intendesse dare a questa esenzione, onde non avvenga che alla sopracennata affermazione si faccia dire quello che non corrisponde a verità.

Episcopato e monachesimo nel pensiero di S. Gregorio.

Prima di tutto, bisogna scartare il dubbio se S. Gregorio sia stato monaco, e, diciamo pure, monaco benedettino.

I provvedimenti così opportuni e così minuziosi presi dal grande Pontefice riguardo ai monasteri, e, come vedremo, l'intonazione benedettina che si riscontra in tutti essi, dicono troppo bene che S. Gregorio visse, praticò (2), e fu propaga-

* Presentiamo questo breve studio come umilissimo omaggio al grande Pontefice nel decimoquarto centenario della sua nascita.

(1) Quindi, a ragione, l'HUFNER, *Das Rechtsinstitut der Klösterlichen Exemption in der abendländischen Kirche*, Mainz, 1907, dividendo la storia dell'esenzione in otto periodi, fa giungere il primo sino all'epoca di S. Gregorio Magno (*Die rechtliche Stellung der Regularen zu dem Diözesanbischof bis zur Zeit Gregors des Grossen*). Il GRISAR, *San Gregorio Magno* (trad. De Santi), Roma, 1904, pag. 381, dice bene: « I monasteri di Roma come gli altri di fuori ottennero da Gregorio parecchi privilegi. Erano concessi a fine di meglio promuovere la vita monastica, *ma insieme prepararono il terreno a quella esenzione dei monasteri dalla potestà dei vescovi, che più tardi divenne più universale* ».

(2) Si legga in proposito la discussione fatta da L. LEVÊQUE, *St Grégoire et l'Ordre bénédictin*, Parigi, 1910, pag. 18 e pag. 118.

Il MC. LAUGHLIN, *Le très ancien droit monastique de l'Occident* (« Archives de la France Monastique », vol. XXXVIII), Parigi, 1935, è convintissimo che San Gregorio sia stato monaco (pag. 177 e pag. 181) ed è molto incline a credere che sia stato benedettino (pag. 84).

Il Grisar, non discute neppure la cosa, e perciò, descritta la vocazione monastica del Santo (pag. 12), ce lo presenta nella pratica della regola benedettina (pag. 14 e nota 1).

tore entusiasta della regola benedettina (1). Orbene, che cosa pensò S. Gregorio Magno, salito al governo della Chiesa universale, della vita monastica nei suoi rapporti con la gerarchia, e quindi con tutta la grande famiglia cristiana?

Per questo dobbiamo domandarci: come trovò le cose il santo Pontefice?

Se dovessimo chiedere a Dio quale missione riservasse la sua provvidenza a S. Gregorio Magno, prima di avere tale risposta, ci volgeremmo a S. Benedetto per riconoscerlo il grande legislatore, l'organizzatore, il padre della vita monastica occidentale (e quindi di quella che più direttamente godrà delle cure amorevoli dei Papi), poi ritorneremmo a S. Gregorio, che provvidenzialmente passa dalla tonaca monastica al manto pontificale per confermare col crisma della sua autorità e del suo prestigio personale la sapiente legislazione benedettina.

Ma, stando ai semplici dati della storia, qual era lo *statu quo* del monachesimo nei suoi rapporti con la gerarchia?

Il Concilio di Calcedonia non aveva certo risolto la questione dichiarando che i monaci dovevano sottostare ai Vescovi. Un punto solo era stato veramente definito; che cioè non si potesse fondare nessun monastero senza il beneplacito vescovile. Nel resto regnava ancora la più ampia indeterminazione (2).

Ora, ecco Gregorio concepire nella sua mente pressapoco l'odierno can. 107 del C. I. C. che sancisce la divisione delle persone nella Chiesa in chierici, religiosi e laici. Gregorio vuole che episcopato e monachesimo non siano due forze contrastanti; ognuna certo ha le sue esigenze, che perciò debbono essere reciprocamente rispettate. Anzi, più che rispetto, vuole che ci sia intesa e interesse reciproco per la mutua prosperità. Il Papa che deve rispondere a Dio di tutti gli interessi spirituali della famiglia cristiana, deve ormai tener presente che tra gli argomenti del

(1) Stando allo stesso Grisar (pag. 383) la regola benedettina fu appunto propagata, lodata, ma certamente non imposta:

« Secondo che si dice, Gregorio avrebbe pure approvato in modo formale e solenne la regola di S. Benedetto. La vera storia non ne sa nulla, quantunque a Montecassino, culla dell'ordine di San Benedetto tra antichi quadri del Santo se ne mostri uno con la seguente scritta: *Ego Gregorius Romanae Ecclesiae praesul, scripsi vitam S. Benedicti et confirmavi regulam*, ecc. ».

(2) La nostra affermazione dovrebbe essere dimostrata, perché è in contrasto (almeno apparente) con quanto si legge in quasi tutti i manuali di *Storia Ecclesiastica*, ed anche di *Diritto Canonico*, ove, senza discutere, si dice che Calcedonia assoggettò i monaci al Diocesano. Forse che prima non erano soggetti? In che cosa furono assoggettati? Quale forza giuridica ebbe il provvedimento Calcedonese?... Siccome non è possibile riassumere in una nota, sia pure lunghissima, l'accennata dimostrazione, mentre ci auguriamo di trattarne in un prossimo articolo, riportiamo intanto quanto dice il già citato Mc. Laughlin (*op. cit.*, pag. 177-178), trattando appunto dei monasteri nell'epoca precedente il pontificato di S. Gregorio Magno: « Le monachisme est devenu une force dans l'Eglise, mais sa position n'y est pas encore exactement déterminée. Des difficultés se produisent entre les cloîtres et les évêques, et ces derniers, ne voulant voir aucun groupement échapper à leur direction, agissent avec énergie et souvent avec injustice contre cet élément qui cherche une autonomie et une liberté plus grandes. La place exacte du monachisme dans l'Eglise reste donc à déterminer, les limites du pouvoir épiscopal sur les moines doivent être précisées ».

suo rendiconto c'è anche quello del buon andamento del mondo monacale. Così a sua volta, fatte le debite proporzioni, il Vescovo deve rendere conto a Dio, ma anche al Papa, della situazione dei monaci e dei monasteri (1).

Ma se tale era il programma gregoriano, non è detto che tutti i Vescovi la pensassero così; alcuni avrebbero preferito che il monachismo fosse un semplice ingranaggio della gerarchia, e quindi soggetto in tutto al beneplacito vescovile.

Di qui nel copioso epistolario di S. Gregorio: raccomandazioni, rimproveri, inviti ad *audiendum verbum*, minacce fatte ad alcuni Vescovi per questioni concernenti i monasteri, da cui emerge il programma del *ius religiosorum* concepito dal grande Pontefice.

Dovendo avviare verso una più stretta e definita giuridicità i vecchi rapporti consuetudinari tra monaci e vescovo, e specialmente i nuovi, creati dalla progressiva sistemazione della struttura monasteriale, sui quali regnava ancora troppa incertezza, S. Gregorio prende indubbiamente le mosse dalla regola benedettina (2).

In conseguenza, vi sono degli affari in cui Gregorio vuole assolutamente che i monaci siano liberi dall'ingerenza episcopale: l'elezione dell'abate e l'amministrazione dei beni; avendo poi fissato opportunamente i rapporti tra professione monastica e chiericatura, si vede subito che il grande Pontefice vuole assicurare ai monaci la libertà in ciò che è fondamentale, organicamente indispensabile, per il buon andamento del monastero. Perciò, lo ripetiamo ancora una volta, i provvedimenti di S. Gregorio mirano a fissare un capitolo del *ius canonicum* di quell'epoca, e non a concedere (almeno programmaticamente) privilegi a questo o a quel monastero.

Solo quando non c'è altro rimedio, cioè, solo quando non è rispettato questo *ius particolare*, Gregorio si decide a concedere qualche eccezione.

La libertà dei monaci nella elezione dell'Abbate.

Cominciamo dalla questione dell'elezione dell'Abbate. Oggi è così pacifico che il Vescovo non debba entrare in questa faccenda che interessa il *regimen internum* del monastero, che non si pensa neppure di farne materia di esenzione; si ritiene cioè che la libera elezione del Superiore non costituisca una vera esenzione della giurisdizione vescovile. Ma *distingue tempora et concordabis iura*. Basta infatti considerare la possibilità del contrario in quell'epoca, per convincerci di quale im-

(1) V. *Epistola X*, 9: « Sed ille eorum vitam competenti regularique debet moderatione disponere, qui pro commissis eorum sibi animabus compellitur reddere rationem » (*Registrum Epistolarum*, ediz. Ewald-Hartmann, in « M. G. H. », Berlino, 1887-1893, 2 vol.; dopo l'indicazione del libro e della lettera, citeremo sempre tra parentesi il tomo e la pagina; perciò: X, 9, (t. II, pag. 191). — Vedi anche X, 9 (t. II, pag. 244): « Quod nisi diligenter fuerit custoditum, omnem subiectorum in te culpam inexcusabiliter noveris redundare, qui minus te erga eos rebus ipsis testaris esse sollicitum ».

(2) Cfr. Mc. LAUGHLIN, *op. cit.*, pag. 17.

portanza fosse questa libertà od esenzione. Nell'elezione dell'Abbate si giocavano le sorti del monastero; l'abate era il *signore* di quel piccolo mondo per se stante; se quindi il Vescovo riusciva ad imporre una sua creatura, egli stesso diventava il *signore* del monastero, ed allora, non v'era più luogo a libertà; gli si era completamente *soggetti*, non si era più *liberi* in nulla, che è quanto dire non si era più *esenti* in nessun modo dalla sua dominazione (1).

Veramente, a lasciare la porta aperta al Vescovo fu proprio S. Benedetto; ora, come abbiamo affermato poc'anzi, S. Gregorio prende le mosse dalla regola Benedettina; perciò, come andranno le cose?

San Benedetto dice: « In abbatis ordinatione illa semper consideretur ratio, ut hic constituatur, quem sive omnis concors congregatio secundum timorem Dei, sive etiam pars quamvis parva congregationis saniore consilio elegerit. Quod si etiam omnis congregatio vitis suis, quod quidem absit, consentientem personam pari consilio elegerit, et vitia ipsa eliquatenus in notitia episcopi, ad cuius diocesim pertinet locus ipse, vel ad abbates aut christianos vicinos claruerint, prohibeant pravorum praevalere consensum, sed domui Dei dignum constituent dispensatorem, scientes pro hoc se recepturos mercedem bonam, si illud caste et zelo Dei faciant, sicut e diverso peccatum, si neglegant » (2).

Come bene osserva il P. Benno Linderbauer che ha curato l'edizione della Regola Benedettina testé citata, quell'*elegerit* « non significat electionem canonicam, sed tantum manifestationem desideriorum monachorum; ipsa vero abbatis constitutio episcopo vel vicinis abbatibus committitur » (3). Come si vede, San Benedetto lasciava un meccanismo di elezione molto delicato, in cui bisognava contare assai sulla buona volontà e sulla rettitudine del vescovo. Infatti, si danno tre ipotesi. Tutta, o quasi tutta la comunità, com'è desiderabile, ha scelto un abate degno, ed allora il Vescovo non ha che da immetterlo in possesso della sua carica. Oppure, la comunità è divisa, ed allora bisogna giudicare qual è la *pars sanior* e riconoscere perciò il candidato di questa, anche se costituisce la minoranza. Finalmente, in tutta la comunità non si trova una *pars sanior*, perché tutti concordemente presentano un indegno, ed allora bisogna rifiutare questo candidato ed imporne un altro.

Salta agli occhi che non era difficile, in vista di personali interessi, scambiare intenzionalmente la *pars sanior* con la *deterior*, oppure, ciò che era più facile, rifiutarsi di vedere nell'eletto le doti necessarie per l'onere abbaziale, e quindi sostituirlo con un candidato di propria scelta.

(1) Come i monaci si fossero regolati fino a questo tempo riguardo all'elezione dell'abate è una questione troppo lunga e complessa che non possiamo riassumere in poche righe. C'è in proposito l'interessantissimo lavoro del LÉVY-BRHUL HENRI, *Les élections abbatiales en France*, Parigi, 1913. — Basterà dire tuttavia che non fu mai stabilito che il Vescovo potesse imporre l'abate ai monasteri.

(2) Capitolo 64; cfr. S. BENEDICTI, *Regula Monasteriorum*, in « Florilegium Patristicum », fasc. XVII, pag. 68-69, Halstein Bonnae, 1928.

(3) *Op. cit.*, pag. 68 in nota.

S. Gregorio non solo condanna questi maneggi, ma non vuole neppure la minima pressione vescovile sui monaci perché questi scelgano un determinato candidato; non dice di chiudere la porta in faccia al Vescovo, ma vuole che questi stia al suo posto, e quindi lasci che i monaci procedano liberamente nella scelta del loro abbate. S. Gregorio, in una parola, con inalterabile pazienza e indomita fermezza, ad ogni costo, vuole *prospicere monasteriorum quieti* (1), dando ad ognuno il suo: ai monaci la libertà di eleggersi l'abbate, al Vescovo il diritto di istituzione del candidato. Dovremo ritornare nella questione; ora passiamo all'amministrazione dei beni.

Nessuna ingerenza vescovile nell'amministrazione dei beni dei monasteri.

Riguardo ai beni materiali dei monasteri, veramente, non si poté mai trovare un appiglio giuridico per giustificarvi l'ingerenza vescovile. I *Canones Apostolorum* (38-41), il can. 24 e 25 del Concilio Antiocheno, il can. 12 del Concilio Niceno II ci presentano il Vescovo come rappresentante dei beni della chiesa cattedrale, mentre invece i monasteri hanno i propri rappresentanti (2).

Ma, come dice bene il Card. Schuster: « ... perché assai spesso gl'interessi di cotesti asili di penitenza e di preghiera venivano compromessi dalle tendenze del clero episcopale, ispirato talvolta a principi di ordine meno elevato e di più prosima utilità, così ancor prima del secolo VI, i Papi e i Concilii doverono restringere al possibile i diritti dei Vescovi sui monasteri; sono i primi accenni alle esenzioni monastiche del medio evo, che *Gregorio non istituì già*, ma accolse semplicemente dalla tradizione ecclesiastica precedente, favorendone opportunamente la diffusione (3).

Ora, S. Gregorio rispettosissimo dei canoni, non ammette abusi di sorta; se li trova, fa subito sapere che « (eam) rem (è il caso del Vescovo Esuperanzio) cum summa de celeritate ac districtione convenit emendare » (4).

Così pure, il Vescovo di Rimini, Castorio, vuole intramettersi nell'economia del Monastero dei Ss. Andrea e Tomaso. S. Gregorio gli fa conoscere la protesta dell'Abbate Luminoso, e ordina di lasciare in pace monaci e abbate: « Luminosus abbas monasterii sanctorum Andrea et Thomae in Ariminensi civitate constituti quas nobis lacrimabiliter preces effuderit inditae textus petitionis informat. Pro

(1) VII, 10; t. I, pag. 488.

(2) Nov. 9; Nov. 131, 13; Nov. 5, 4; Nov. 120, 7, § 1. — Cfr. LYNKA L., *De potestate episcoporum necnon praerogativis metropolitanae potestatis in bona Ecclesiae temporalia in Oriente novem primis saeculis*, Leopoli, 1933. — FERRADOU ANDRÉ, *Des biens des monastères à Byzance*, Bordeaux, 1896. — LESNE E., *Histoire de la propriété, en France*, Parigi, 1910-1928, 4 vol.

(3) *L'imperiale abbazia di Farfa*, Roma, 1921, pag. 8.

(4) XIII, Ep. 19; t. II, pag. 385.

qua re fraternitatem tuam hortamur ut obeunte abbate monasterii ipsius ecclesia tua in describendis providendisque, adquisitis acquirendisque eiusdem monasterii rebus nulla se occasione permisceat » (1).

Parimenti, alla morte dell'Abbate, dovendosi fare l'inventario dei beni, è meglio chiamare Abbati viciniore piuttosto che il Vescovo (2), onde non avvenga che la consegna di detto inventario diocesano fatta dal Vescovo all'Abbate successore non prenda « tutta l'aria d'un fedecompresso episcopale » (3).

S. Gregorio costretto a concedere qualche esenzione.

Passiamo ora ad esaminare la serie dei richiami fatti da Gregorio ai Vescovi di Rimini perché rispettassero i diritti dei monasteri riguardo ai sopraccennati punti dell'elezione dell'Abbate e della libera amministrazione dei beni, che culminano appunto con la concessione di speciali privilegi. Al Vescovo Castorio scrive la già citata lettera, provocata dalle lamentele dell'Abbate Luminoso che presiedeva il Monastero dei Santi Andrea e Tommaso (4). Insiste sulla questione dell'ele-

(1) V, 49; t. I, pag. 348.

(2) Cfr. VIII, 17; t. II, pag. 20: « Observandum quoque est ut descriptio rerum aut cartarum eiusdem monasterii ab ecclesiasticis fieri non debeat, si quando res exigit, sed abbas loci cum abbatibus aliis rerum inventarium faciat ».

(3) SCHUSTER, *op. cit.*, pag. 8.

(4) V, 49; t. I, pag. 348-349: « Abbatem vero eidem monasterio non alium, sed quem dignum moribus atque aptum disciplinae monasticae communi consensu congregatio tota poposcerit, ordinare te volumus ».

« Missas autem illic publicas per episcopum fieri omni modo prohibemus, ne in servorum Dei recessibus popularibus occasio praebeatur ulla conventibus et simpliciores ex hoc animas plerumque, quod absit, in scandalum trahat frequentior quoque muliebris introitus ».

La decisione è chiara e precisa; dunque: « Hanc autem scriptorum nostrorum paginam omni in futuro tempore a te vel post te episcopis ordinandis firmam statuimus inlibatamque servari, ut et tua ecclesia iuvante Domino suo tantummodo sit iure contenta et monasterium illud nulli alterius alii quam generali canonicae iurisdictioni deserviens, remotis vexationibus ac cunctis gravaminibus divinum opus cum summa animi devotione perficiat » (Data die VI mensis Junii indictione XIII).

L'abbate Luminoso poi è informato a sua volta della lettera scritta al Vescovo (V, 47; t. I, pagine 346-347): « Petitionem tuam congregationisque tuae libenter suscepimus secundum statuta patrum iurisque formam tuis precibus adcomodatantes effectum. Castorio fratri et coepiscopo nostro nostra praeceptione transmissa ei successoribusque eius a te monasterioque tuo cunctam laesionis abstulimus funditus potestatem, ut nec ultra in vestro versetur gravamine nec monasterii res rescribat nec publica illic debeat esse processio, illa videlicet ei iurisdictione relicta ut in defuncti abbatis locum alium, quem dignum communis consensus congregationis elegerit, debeat ordinare ».

« His autem ita perfectis in Dei opere estote solliciti et assidue orationi operam date, ne non videatur magis vobis quaesita mentis in oratione securitas, sed male, quod absit, degentibus episcopalis evitata districtio ».

La sopracitata lettera al Vescovo Castorio è così esplicita che alcuni pensarono di servirsene per

zione dell'abate e su quella che tosto accenneremo dei pontificali solenni. Ma al Vescovo Giovanni in una lettera del 594 (1), deve nuovamente raccomandare di proteggere gli interessi del monastero e di non permettere abusi da parte del clero secolare.

In un'altra lettera del settembre 595 (2) ordina di rispettare le donazioni fatte al monastero dal Vescovo Giovanni, predecessore di Mariniano. Ancora in un'altra lettera del 596 al Vescovo Mariniano (3), ricorda il dovere di rispettare la libertà dei monaci, anzi, il dovere di difenderli: «cumque ergo monasteria te oporteat defensare et religiosos illic summopere congregare, ut lucrum de animarum congregatione possis efficere».

Finalmente, in un'altra lettera del 597 (4), minaccia che «si post hoc negligentes vos esse, quod non credimus, senserimus, *aliter* monasteriorum, quieti prospicere compellamur...».

Visto appunto che tutte queste raccomandazioni non bastavano, Gregorio trova il modo di *aliter prospicere* a questa disturbatissima quiete dei monasteri ed allora scrive a Mariano la lettera del 598 (5), togliendogli il potere di castigare i monaci; e qui siamo giunti ad una vera e propria esenzione. È interessante notare che il Vescovo ripreso dal Papa fosse un ex-abbate, e Gregorio delicatamente glielo

architettare un generale *privilegium* concesso da Gregorio in un Sinodo Romano dell'anno 595, ammesso dallo stesso Jaffé (*Reg.*, t. I, pag. 1, pag. 168).

A ragione Guglielmo Wattenbach lo nega (*Regist.*, t. I, pag. 348-349): «Praeter hanc formam epistulae (V, 49) in quibusdam codicibus a Maurinis citatis et in cod. Escor. d. I, 1 — H. 4 (cfr. *Epist.* I, 39a) et praeter interpolationes, quas e diversis codicibus in notis dedi, epistula quaedam valde amplificata nobis traditur, Castorio quidem inscripta, sed qua de privilegiis monasteriorum in universum agitur; equidem, quamquam Ewal coniecit epistolam, quae in registro extat, ex illa ampliore contractam esse (*N. A.*, VII, 597, ossia: *Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde*, t. III, pag. 433-625), tamen Wisbaumi (l. I, pag. 37 e seg.) argumentis persuasus illam opus falsari, esse existimo. Eadem, quae illa epistula, continent acta falsae synodi I — E. x 1366 (998).

» Utrunque monasteriorum privilegium ex nostra epistula et *Ep. VIII*, 17 adhibitis quoque *Ep. VII*, 12; *XII*, 6 confectum est».

Nemmeno il Grisar ammette questo decreto (*op. cit.*), pag. 381-382.

Si tenga in conto però l'osservazione fatta nell'edizione delle lettere di S. Gregorio all'epistola inviata all'abate Luminoso (*Reg.*, t. I, pag. 347): «Recte ut mihi videtur, Wisbaum, l. I, pag. 35, monet neque hac neque *Ep. VIII*, 17 singulis monasteriis nova iura vel privilegia concedi; sed hunc fuisse communem statum monasteriorum, ut monachi ipsi res suorum monasteriorum administrarent ipsi abbatem sibi eligerent neque episcopo liceret missas, cum vellet, in monasteriis celebrare; sed episcopum electum abbatem ordinasse, hancque fuisse episcopi iurisdictionem; cfr. *Ep. III*, 23, *VI*, 44; *IX*, 165. Abusivae consuetudines emendantur, non nova iura conduntur».

(1) *V*, 1, t. I, pag. 281.

(2) *VI*, 1; t. I, pag. 380.

(3) *VI*, 28; t. I, pag. 406.

(4) *VII*, 40; t. I, pag. 488.

(5) *VIII*, 17; t. II, pag. 19.

rinfaccia: « Quam sit necessarium monasteriorum quieti prospicere, et de eorum perpetua securitate tractare, anteactum Vos officium quod in regimine monasterii exhibuistis informat ».

La *quies monasteriorum* chiede inoltre che in essi non vi sia nulla che possa turbare il raccoglimento della osservanza monastica, quindi anche i solenni pontificali celebrati dal Vescovo con l'intervento del popolo, le processioni, ecc. possono essere il veicolo della mondanità che penetra nel sacro recinto. Perciò Gregorio vuole che il potere del Vescovo si arresti alle porte del monastero, e quindi senza invito dell'abate non venga a celebrarvi delle funzioni. Come si vede, le mura del monastero si alzano già un tantino per determinare un luogo separato, libero, ossia *esente* dalla comune *potestas* del Vescovo.

Quale esenzione voleva S. Gregorio per i monaci.

Avviciniamoci alla conclusione. Se S. Gregorio avesse realmente voluto concedere a qualche monastero la vera esenzione dalla giurisdizione vescovile, con quali parole si sarebbe espresso? Avrebbe proprio detto: *Eximimus a iurisdictione Episcopi*?

Giova infatti notare che la parola *iurisdictione* appena qualche rara volta negli scritti di Gregorio è sostituita dai sinonimi *cura* (1), *cura et dispositio* (2), *diligentia disciplinae* (3), oppure anche da *disciplina* (4); perciò, in genere, è costante l'uso del termine romano-ecclesiastico *iurisdictione* (5).

È poi interessantissimo notare che in Gregorio troviamo già abbinati i due termini *iurisdictione* ed *eximere*. Così, li leggiamo nella lettera scritta a un tale Giovanni, Vescovo di Larissa, il quale è ripreso da Gregorio perché, dopo il provvedimento pontificale che creava una nuova diocesi, affidandola al Vescovo Adriano, continuava a voler comandare nella diocesi smembrata; disubbidienza, che come avverte il Papa, avrebbe dovuto scontare con la scomunica (6).

(1) VI, 11; t. I, pag. 389; VII, 32; t. I, pag. 481; IX, 197; t. II, pag. 185.

(2) VI, 21; t. I, pag. 400.

(3) III, 58; t. I, pag. 217.

(4) X, 18; t. II, pag. 253, 30.

(5) *Iurisdictione* si trova nelle lettere seguenti: III, 7; t. I, pag. 167, 31-32 e 35; — III, 32; t. I, pag. 190, 17; — IV, 24; t. I, pag. 259, 25; — V, 47; t. I, pag. 347, 4; — V, 49; t. I, pag. 349, 12; — VI, 11; t. I, pag. 390, 4 e 14; — IX, 24; t. II, pag. 285, 6; — XI, 54; t. II, pag. 329, 7; — XIV, 7; t. II, pag. 425, 28 e pag. 426, 20; — XIV, 8; t. II, pag. 427, 9 e 10; — XIV, 13, t. II, pag. 433, 2 e 7.

(6) III, 7; t. I, pag. 167: « Quia igitur et ab antefato Johanne primae Iustinianae episcopo contra ius canonesque depositus (Adrianus) honoris sui gradu carere non potuit... Et cum oportuisset, te ex eo Dominici corporis communione privari, quod ammonitione sanctae memoriae decessoris mei contempta, per quam eum ecclesiamque eius *de tuae iurisdictione potestatis exemit*, rursus in eis aliquid tibi iurisdictionis servare praesumpseris, tamen nos humanius decernentes... ».

Ma, come si vede, qui si tratta di smembramento di diocesi, ed allora è fuori di dubbio che il nuovo Vescovo e la nuova diocesi siano *exempti* ossia *liberati completamente* dalla *potestas iurisdictionis* del Vescovo della diocesi di origine.

Trattandosi di disciplina monastica, S. Gregorio ammette che un Abbate possa esercitare la sua *ordinatio* anche su più monasteri extradiocesani, ma, riguardo al principio della territorialità del potere vescovile, gli è inconcepibile ammettere una qualsiasi eccezione. Così, mentre affida alle cure dell'Abbate Agapito di Sorrento il monastero Marcianense, sito nella circoscrizione vescovile di Nocera (Paganorum), avverte subito che non per questo il Vescovo di Sorrento potrà esercitare la sua giurisdizione su detto monastero (1).

Passare sopra i diritti dei Vescovi? Giammai!

Lo dice esplicitamente nella lettera a Natale Vescovo di Salona (2): « Quod vero dicitis vestris temporibus debere servari, quae a decessoribus quoque tradita abque custodita sunt, absit hoc a me, ut statuta maiorum consacerdotibus meis in qualibet ecclesia infringam, quia mihi iniuriam facio, si fratrum meorum iura perturbo ».

Quindi, anche per quello che si riferisce ai monasteri, i diritti dei Vescovi, da parte di S. Gregorio, non subiranno la minima incrinatura. Ma, altro sono i diritti, altro sono le ingiuste pretese; inoltre, tra questi due estremi vi è una zona grigia di semi-diritti e di pretese che dall'indeterminazione attendono di passare all'esplicita definizione. S. Gregorio, rispetta i primi, condanna le seconde, e attende i terzi al varco dell'approvazione pontificia ove li esamina al vaglio della consuetudine e dell'equità (3). Nella mente di S. Gregorio, l'abbiamo già detto, c'è un *ius religiosorum*, ma, essendo ancora il suo un periodo di intensa legiferazione, non ce lo presenta ancora codificato. Tuttavia le linee direttive della codificazione ci sono, e, per quanto si riferisce alle relazioni dei Monasteri coi Vescovi, la linea direttiva chiara e precisa è appunto la *libertà interna* di questi monasteri.

(1) XI, 54; t. II, pag. 329: « Ipsum autem monasterium (Marcianense in diocesi Nucarina situm) sic tuae nos ordinationi commisisse cognoscas, ut tamen *iurisdictionem* illic non episcopus Surrentinus, in cuius civitate monasterium tuum est, sed Nucerninus, cuius est dioecesis habeat. Nam sic huius loci ordinationem disponimus, ut tamen iura sua singulis episcopi inviolata servemus ».

(2) II, 50; t. I, pag. 154.

(3) S. Gregorio rispetta le consuetudini e le vuole rispettate. Vedi la lettera scritta al Vescovo Felice (VI, 44; t. I, pag. 419-420): « Miramur fraternitatem vestram: ut serie praecepti neglecta, quam ad vos sanctae memoriae decessor noster dederat, monasterium a Iohanne praesentium portitore constructum *aliter, quam antiquae consuetudinis usus exigit consecraret*; dum etiam in eodem praecepto inter alia mandatum sit, ut locum ipsum absque missis publicis dedicaret, et, ut ad nos pervenit, cathedra posita sacra illic publice missarum sollemnia celebrantur. Quod si verum est, his vos hortamur affatibus, ut omni excusatione cessante cathedram vestram exinde amoveri modis omnibus faciatis nec denuo illic missas publicas peragatis. Sed sicut et consuetudo et praecepti tenor eloquitur, si missas ibidem sibi celebrari voluerint, a te presbyter dirigatur ».

Il nuovo « fermentum » che porterà all'esenzione vera e propria.

Non bisogna dimenticare che con Papa Gregorio il diritto germanico non ha ancora ricevuto ospitalità ufficiale negli istituti canonici; il vero feudalismo non è ancora nato; è perciò evidente che S. Gregorio nella sua dirittura romano-canonica, pur sanzionando secondo le esigenze dell'equità la più ampia *esenzione interna* dei monasteri, non avrebbe mai pensato a quella esenzione dalla giurisdizione vescovile che importa nei riguardi del Vescovo una reale privazione di diritti essenzialmente compresi nella potestà episcopale.

Possiamo quindi anche dire che, se per ipotesi, fosse stato possibile conservare sempre la Chiesa immune dalle infiltrazioni del diritto barbarico, crediamo sinceramente che i successivi pontefici si sarebbero mantenuti sulla linea di condotta di S. Gregorio. Se anche in eccezionalissime circostanze come quando imperversava la peste simoniaca, il concubinato, ecc.; non essendo sempre possibile deporre senz'altro vescovi colpevoli, i papi avrebbero concesso ai monaci amplissime libertà nei rapporti con tali vescovi, tuttavia, ritornata la calma, pur con la possibilità di qualche tentennamento di chi naturalmente avrebbe desiderato di continuare a godere del privilegio, sarebbe sembrato ovvio ritornare alla normalità giuridica, e quindi non si sarebbe impiantato, e tanto meno diffuso, un genere di esenzione tendente a rompere qualsiasi vincolo di dipendenza col diocesano.

Invece, dopo un periodo di resistenza, il feudalismo penetra negli istituti canonici, ed ecco capovolti alcuni principi fondamentali del diritto ecclesiastico; e cioè: 1° i luoghi di culto, che secondo il diritto romano-canonico, vigente sino a quell'epoca, erano *pubblici*, e perciò interamente sottoposti al diritto ecclesiastico, col diritto longobardico si confondono con la proprietà privata del fondatore dell'edificio sacro; 2° il concetto unitario di giurisdizione ecclesiastica esercitata su un determinato ente morale ecclesiastico, si scinde in due poteri: la *potestas*, potere prettamente ecclesiastico, che comprende le funzioni religiose riservate al Vescovo, e la *commendatio* o tutela dei diritti ed interessi patrimoniali, affidabile anche ai laici, che dal protetto viene invocata e riconosciuta mediante l'offerta del dono annuo, lo *xenium* (1). Ora, al longobardo non sembrerà assurdo, che, sia pure in un luogo sacro, ma sempre a *casa propria*, per funzioni puramente religiose, qualora speciali circostanze lo richiedano, si possa invitare qualsiasi Vescovo, traendo quindi la conclusione che, come vi è la libertà di assoggettarsi a qualsiasi perché eserciti la *commendatio*, così si può anche sottomettersi a qualsiasi perché eserciti la *potestas*, *esimendosi* in tal guisa dal prelado diocesano. Certo, bisogna anche pensare al groviglio dei diritti economici che può vantare il diocesano; ma

(1) Evidentemente, qui sorvoliamo; si tratta solo di far intravedere la tempesta che sta per abbattersi sul *ius religiosorum* formulato da San Gregorio.

a questo si provvede appunto con le carte di libertà impetrate dai re, dai duchi..., e dagli stessi vescovi benevoli, che, con troppa ingenuità, impegnano la condotta dei successori e dei Papi.

Naturalmente tutto ciò non poté realizzarsi né senza resistenza degli interessati, né universalmente, né in un modo uniforme; a questo scopo si potrebbero considerare i diversi aspetti con cui sorge e si sviluppa l'istituto della *Chiesa propria* (1). Qui basta l'aver richiamato l'attenzione su questo *fermentum* che in seno alle complesse interferenze storiche spingerà verso la esenzione monasteriale vera e propria.

* * *

Veniamo quindi alla conclusione.

Cos'è rimasto dell'opera di S. Gregorio Magno riguardo all'esenzione dei Monasteri? Ossia, in che senso S. Gregorio deve dirsi benemerito di questo istituto canonico?

Come si è detto e ridetto, S. Gregorio intese assicurare ai monasteri una ampia *libertà interna*, e quindi, in questo senso, volle *esimerli* dall'autorità vescovile. Siccome egli fu il primo papa che abbia preso provvedimenti al riguardo, ed il suo prestigio pontificale e personale s'impose alla cristianità, ecco d'ora innanzi monaci e vescovi rivolgersi fiduciosi per la soluzione degli affari concernenti le loro mutue relazioni al Sommo Pontefice, che, sull'esempio di S. Gregorio Magno, si occuperanno di questo importantissimo settore del diritto ecclesiastico, imprimendogli, pure in mezzo a contrastanti interferenze di altri poteri e ad inevitabili influenze storico-ambientali, il ritmo decisivo del suo sviluppo.

Sac. Dott. EMILIO FOGLIASSO.

(1) Cfr. STUTZ U., *Die Eigenkirche als Element der mittelalterlich-germanischen Kirchenrechts* Berlin, 1895; *Geschichte des kirchlichen Benefizialwesens*, Berlin, 1895. — IMBART DE LA TOUR (*Les origines religieuses de la France*), *Les paroisses rurales du IV^e siècle au XI^e siècle*, Paris, 1900. — THOMAS P., *Le droit de propriété des laïques sur les églises et le patronage laïque au moyen-âge*, Paris, 1906. — BIGADOR R. S. J., *La « Iglesia propia » en España*, *Analecta Gregoriana*, 1933.

DOCUMENTI

I.

SACRA PAENITENTIARIA APOSTOLICA

(A. A. S., XXXI, p. 226)

DECRETUM DE PORTIUNCULAE INDULGENTIA.

Apostolica Sedes, nostris praesertim temporibus, cum in concedendis Indulgentiis, tum in earum acquisitione faciliore reddenda, maiore cotidie assolet largitate uti.

Quam ad rem Ss.mus Dominus Noster Pius divina Providentia Pp. XII, id vehementer exoptans, ut christianus populus pretiosum eiusmodi Ecclesiae thesaurum uberiore usque modo participet, itemque ut animae piaculari igne expiandae hac ratione magis in dies magisque iuventur, in audientia subscripto Cardinali Paenitentiario Maiori die XXII mensis Aprilis a. MDCCCCXXIX impertita, ad plenariam quod attinet Portiunculae Indulgentiam lucrandam, pro impensissima pietate Sua, hoc decernere dignatus est, ut scilicet, abrogato n. V Decreti « *Ut septimi pleni* » ab hoc Sacro Tribunali die X mensis Iulii anno MDCCCCXXIV editi, omnes Ecclesiae Cathedrales ac Paroeciales, ac praeterea aliae Ecclesiae aliaque Oratoria — pro quibus, in amplioribus praesertim Paroeciis, ex prudenti locorum Ordinarii arbitrio, fidelium commodum id postulare videatur — a Sacra Paenitentiaría Apostolica, per supplicem libellum ab Ordinario commendatum, Portiunculae privilegium obtinere possint. Contrariis quibuslibet minime obstantibus.

Datum Romae, ex aedibus Sacrae Paenitentiariae, die 1 Maii 1939.

L. Card. LAURI, *Paenit. Maior.*

L. ✠ S.

S. LUZIO, *Regens.*

Annotazioni. - L'indulgenza della *Porziuncola* o *Perdono di Assisi* risale al 1216, quando San Francesco, animato e confortato da celesti visioni, si recò a Perugia e la ottenne da Papa Onorio III. Lo stesso Onorio III più tardi ne estese la concessione a tutti i fedeli che avessero visitato la cap-

pella di Santa Maria degli Angeli in Assisi, detta appunto *La Porziuncola*, dai secondi Vespri di San Pietro in Vincoli (1 agosto) fino al tramonto del giorno seguente (2 agosto). Ma, avendo il popolo cristiano, nel corso dei secoli, intrapreso a visitare ogni giorno la cappella con l'intenzione di guadagnare l'indulgenza plenaria, si ebbero al riguardo molte discussioni, finché nel 1847 si riconobbe ufficialmente il carattere d'indulgenza plenaria *toties quoties*. Chiese ed Oratori andarono a gara nell'ottenere per essi la concessione o comunicazione di un tanto privilegio, sicché si ingenerò una confusione tale che si dovette venire a diverse revisioni allo scopo di togliere o prevenire abusi. L'ultima revisione si ebbe con il Decreto della S. Penitenzieria Apostolica del 10 luglio 1924, il cui numero V richiamato nel Decreto attuale, toglieva la possibilità di acquistare in futuro questo privilegio alle chiese ed oratori pubblici che non distassero almeno tre chilometri da una chiesa od oratorio pubblico dei Francescani o da una chiesa od oratorio pubblico che, comunque, ne avesse ottenuto il possesso. Il decreto inoltre riduceva le concessioni ed estensioni e comunicazioni del privilegio, limitandone il possesso alle sole chiese od oratori francescani.

Il Decreto attuale, in parziale deroga al decreto del 10 luglio 1924, n. V, stabilisce che, a prudente arbitrio degli Ordinari locali, si possa non tener conto della distanza di tre chilometri da chiesa od oratorio francescano nel domandare alla Santa Sede l'estensione di questo privilegio, restituendo a chiese ed oratori non francescani la possibilità di acquistarlo nei modi legittimi.

I Parroci, i Rettori di chiese pubbliche od oratori pubblici e semipubblici che volessero ottenere un simile privilegio possono senz'altro farne domanda, corredata dalla commendatizia dell'Ordinario proprio, alla S. Penitenzieria Apostolica.

È da notare che, in forza del decreto del 10 luglio 1924, n. VII, è in facoltà dell'Ordinario, del Parroco e del Rettore della chiesa od oratorio che abbiano ottenuto il privilegio, sostituire per giusti motivi al 2 agosto la domenica seguente, in cui i fedeli, che visitano detta chiesa od oratorio, possano guadagnare l'indulgenza.

Infine, i fedeli che, confessati e comunicati, vogliono guadagnare le indulgenze della *Porziuncola*, debbono visitare la chiesa od oratorio dotati del privilegio, recitandovi ogni volta *sei Pater, Ave, Gloria* secondo l'intenzione del Sommo Pontefice (cfr. Decreto del 10 luglio 1924, n. IX; *Preces et Pia Opera indulgentiis dicata*, Vaticani, 1938, pag. 516).

Don AGOSTINO PUGLIESE.

II.

SACRA PAENITENTIARIA APOSTOLICA

(A. A. S., XXXI, p. 277)

DECRETUM DE BENEDICTIONE PAPALI OPE RADIOPHONICA ACCEPTA.

Iam pridem multisque ex partibus supplices ad Sanctam Sedem libelli pervernerunt, per quos postulabatur ut qui Apostolica Benedictione a Summo Pontifice Urbi et Orbi sollemnibus occasionibus impertita una cum plenissima admissorum venia praesentes frui nequirent, possent tamen plenariam Indulgentiam adipisci, si ope radiophonica eamdem Benedictionem pia devotaque mente acciperent.

Iamvero, re mature studioseque perpensa, infra scriptus Cardinalis Paenitentiarius Maior, in Audientia die 10 currentis mensis et anni habita, causam eiusmodi Beatissimo Patri decernendam proposuit. Augustus Pontifex vero, relatione au-

data ab eodem Cardinali facta, ac valde percipiens ut ea, quae progrediens aetas per humanarum disciplinarum studia invexerit, salutis animarum procurandae inserviant, decernere ac statuere dignatus est ut cum praesentes tum ii qui quovis spatio absentes, ope tamen radiophonica, Benedictionem a Summo Pontifice Urbi et Orbi impertitam pie devoteque accipiant, plenariam Indulgentiam, suetis conditionibus, lucrari possint.

Mandavit autem Sanctitas Sua ut praesens Decretum publici iuris fieret. Contrariis quibuslibet non obstantibus, peculiari etiam mentione dignis.

Datum Romae, ex Aedibus S. Paenitentiariae, die 15 Iunii 1939.

L. Card. LAURI, *Paenitentiarius Maior*.

L. ✠ S.

S. LUZIO, *Regens*.

Annotazioni. - La nuova benigna concessione del Santo Padre riempie l'animo dei cattolici di gratitudine e li impegna per una vita più intensamente cattolica e più integralmente cristiana. Era notorio che la benedizione papale, agli effetti della indulgenza plenaria, non potesse valere se non per quelli che si fossero trovati in San Pietro o sulla Piazza e avessero potuto riceverla di presenza. Qualcuno però, specialmente in vista delle benedizioni per i Congressi Eucaristici, avanzava un po' timidamente l'ipotesi che almeno in certi casi l'indulgenza plenaria si potesse estendere. Ma più che un ragionamento, occorreva qui una dichiarazione esplicita del Santo Padre come quella di cui parla il presente Decreto. Da notare che dalla comunicazione del Cardinal Penitenziere non risulta che l'indulgenza plenaria annessa alla benedizione papale ricevuta per radio si possa applicare anche agli oggetti oltrechè alle persone, nel modo solito con cui si sogliono a certi oggetti annettere le Indulgenze Apostoliche. Il Decreto infatti parla solo di indulgenza plenaria da lucrarsi dai fedeli alle solite condizioni.

Don AGOSTINO PUGLIESE.

III.

LE NUOVE INDULGENZE APOSTOLICHE (I)

I. Secondo l'uso dei Sommi Pontefici, Pio XII nella prima Udienda concessa al Cardinal Penitenziere Maggiore l'11 marzo 1939, dava ordine si pubblicasse il nuovo elenco delle *Indulgenze Apostoliche* che egli in via ordinaria intende annettere agli oggetti di pietà e di religione benedetti da lui stesso o da un Sacerdote che ne abbia facoltà (*A. A. S.*, XXXI, 1939, pag. 132).

Il precedente elenco era stato fatto pubblicare da Pio XI sull'*A. A. S.*, XIV, 1922, pag. 143.

II. Antichissimo è, nella Chiesa, l'uso dei Papi d'inviare ai Sovrani e a personaggi insigni *oggetti di pietà*, ad esempio: corone, rosari, crocifissi, crocette, statuette, medaglie, cui annettevano speciali indulgenze. Dai Sovrani si passò presto al popolo e già fin dai tempi di Sisto V (1585-1590) i fedeli cominciavano a offrire al Papa i suaccennati oggetti perché li benedicesse e li indulgenziasse. Benedetto XIII (1724-1730) per primo fece pubblicare un catalogo o elenco di indulgenze che egli intendeva applicare agli oggetti di pietà che benediceva durante il suo Pontificato. Il suo successore,

(I) In omaggio al Canone 1388 § 2, non pubblichiamo l'Elenco delle Indulgenze Apostoliche.

Clemente XII, ne seguì l'esempio e d'allora in poi ogni Papa, fin dall'inizio del suo Pontificato, nella prima Udienza che concede al Cardinal Penitenziere Maggiore, pubblica il proprio elenco delle indulgenze che si dicono *apostoliche*, perché anticamente solo il Papa le concedeva.

III. L'elenco di Pio XII contiene indulgenze plenarie e parziali. Esso si distingue in otto punti:

1° Quelli che recitano spesso (almeno una volta la settimana) il Rosario o una delle tante corone, il Piccolo Ufficio della Madonna, i Vespri dei Morti o un notturno con le lodi, i salmi penitenziali o gradual; quelli che son soliti almeno una volta la settimana compiere qualcuna delle opere di misericordia; e quelli che son soliti assistere ad una Messa non di precetto possono lucrare:

a) l'*indulgenza plenaria* nelle feste del Signore, della Madonna, di San Giovanni Battista, di San Giuseppe, dei Ss. Apostoli e di Tutti i Santi, che si trovano nel Calendario universale, alle solite condizioni della Confessione, Comunione e preghiera secondo l'intenzione del Papa;

b) l'*indulgenza parziale di 7 anni* nelle feste suddette purché, chi non può confessarsi e comunicarsi, sia almeno in grazia di Dio e preghi secondo l'intenzione del Papa;

c) l'*indulgenza parziale di 3 anni* ad ognuno dei suddetti esercizi che si compie.

2° I Sacerdoti che, non essendo legittimamente impediti, celebrino ogni giorno, possono lucrare:

a) l'*indulgenza plenaria* nelle feste suddette, alle solite condizioni;

b) l'*indulgenza parziale di 5 anni* ogni volta che celebrano.

3° Le stesse indulgenze con le medesime modalità sono concesse a chi è obbligato a recitare il Breviario e adempie il suo obbligo.

4° Chi è solito recitare l'*Angelus* o il *Regina Coeli*, al tempo stabilito, o subito dopo se ne fosse impedito, o, se ignora le preghiere, recita almeno 5 Avemarie, e chi ad un'ora di notte recita il *De Profundis*, o, non sapendo a mente il Salmo, recita almeno un *Pater*, *Ave* e *Requiem*, può lucrare 500 giorni d'*indulgenza* ogni volta. Non è più necessario che l'*Angelus* si reciti in piedi o in ginocchio, ma lo si può recitare come meglio torna comodo.

5° La stessa *indulgenza di 500 giorni* è concessa a chi ogni venerdì fa una breve meditazione sulla Passione e recita tre *Pater*, *Ave*.

6° È pure concessa l'*indulgenza di 300 giorni* a chi, fatto l'esame di coscienza, recita l'atto di dolore e un *Pater*, *Ave*, *Gloria* in onore della SS. Trinità o 5 *Gloria Patri* in memoria delle cinque Piaghe.

7° Chi recita almeno un *Pater*, *Ave* per gli agonizzanti può lucrare 100 giorni d'*indulgenza*.

8° Finalmente, è concessa l'*indulgenza plenaria in articulo mortis* a quel moribondo che, confessato e comunicato, o almeno contrito, invochi il SS. Nome di Gesù almeno col cuore, se non può con le labbra, e accetti dalle mani del Signore la morte come *stipendium peccati*.

IV. Tutte queste indulgenze sono legate a condizioni specifiche che elenchiamo, oltre a quelle solite e generali della Confessione, Comunione e preghiera secondo l'intenzione del Papa:

1° Gli oggetti suindicati non devono essere di stagno, piombo, vetro o altra materia fragile; ma i grani dei rosari possono essere di cristallo solido e massiccio (S. C. delle Indulgenze, 29 febbraio 1820; S. Penitenz. Ap., 24 nov., 18 dic. 1925).

2° Le medaglie portino l'immagine di Santi o Beati, non di Servi di Dio o altri personaggi;

3° chi intende guadagnare le indulgenze del presente elenco *deve portare con sé sulla sua persona oppure tenere in onore nella sua casa* un oggetto dei sunnominati benedetto dal Papa o da chi ne ha facoltà. Così per esempio basta aver la Corona in tasca o anche a casa per guadagnare le indulgenze annesse, né occorre per nulla tenerla in mano o sgranarla.

Da notare che, contrariamente al Can. 933, le indulgenze apostoliche non derogano per nulla le altre concessioni del genere e che gli oggetti di pietà possono essere regalati o prestati ad altri senza che perdano le indulgenze (S. Penitenz. Ap., 18 febbraio 1921).

Da notare ancora che l'*indulgenza plenaria in articulo mortis* (n. 8) si acquista col semplice pos-

sesso dell'oggetto benedetto senza la benedizione speciale a cui essa è annessa, e che un Sacerdote che assiste i moribondi non può col Crocifisso delle indulgenze apostoliche dar la benedizione ai medesimi con l'annessa indulgenza plenaria.

V. Col Breve *Supplices Nobis*, del 26 febbraio 1875, Pio IX concesse ai Sacerdoti salesiani già approvati per le Confessioni la facoltà di benedire gli oggetti di pietà suindicati annettendovi le indulgenze apostoliche, ma limitatamente al tempo degli Esercizi Spirituali o di qualsiasi altra prolungata predicazione (tridui, novene, mese di maggio, ecc.). Questa facoltà non può essere esercitata nella diocesi di Roma.

Don AGOSTINO PUGLIESE.

S. C. DE PROPAGANDA FIDE

(A. A. S., XXXII, pag. 24)

INSTRUCTIO CIRCA QUASDAM CAEREMONIAS ET IURAMENTUM SUPER RITIBUS SINENSIBUS.

Plane compertum est in Orientalium Regionibus nonnullas caeremonias, licet antiquitus cum ethnicis ritibus connexae essent, in praesentiarum, mutatis saeculorum fluxu moribus et animis, civilem tantum servare significationem pietatis in antenatos vel amoris in patriam vel urbanitatis in proximos.

Quapropter hoc S. Consilium Christiano Nomini Propagando, Summo Pontifice Pio XI f. r. approbante, novas super hac re annis 1935 et 1936 impertiit Ordinariis Mancuriarum et Imperii Iaponici, iuxta can. 22, normas hodiernis rerum adiunctis magis congruentes.

Nuper vero E.mi Patres eidem S. Consilio Christiano Nomini Propagando praepositi, in generali consessu, die 4 vertentis mensis Decembris celebrato, consideraverunt an aliis quoque in locis, ubi similes rerum adiunctorum mutationes decursu temporum advenisse constaret, similis agendi ratio admittenda esset.

Argumentis itaque hinc inde attente perpensis, prudentium atque experientium virorum sententia exquisita: iidem E.mi Patres, quae sequuntur censuerunt esse declaranda:

1. Cum Sinense Gubernium pluries aperteque enuntiaverit omnibus esse liberum quam malint religionem profiteri et alienum esse a sua mente de rebus religiosis leges aut iussa edere: ideoque caeremonias, quae in honorem Confucii a publicis Auctoritatibus sive peraguntur sive iubentur, non fieri animo tribuendi religiosum cultum, sed hunc solum in finem ut foveatur et expromatur in virum clarissimum dignus honor et in traditiones patrum debitus cultus: licitum est catholicis adesse actibus honoris, qui ante Confucii imaginem vel tabellam, in monumentis confucianis vel in scholis perficiuntur.

2. Ideoque non habendum est illicitum imaginem Confucii, vel etiam tabellam eius nomine inscriptam, in scholis catholicis collocari, praesertim si Auc-

toritates id iusserint, aut eam capitis inclinatione salutare. Si quando timeatur scandalum, declaretur recta catholicorum intentio.

3. Tolerandum ut catholici magistratus et alumni, si publicis caeremoniis adsistere iubeantur quae speciem prae se ferant superstitionis, intersint quidem, dummodo, ad mentem can. 1258, passive se habeant signaque illius tantum obsequii faciant, quod ut mere civile iure haberi possit; declarata, ut supra, sua intentione, si quando hoc necessarium apparuerit ad falsas interpretationes sui actus removendas.

4. Inclinationes capitis atque aliae civilis observantiae manifestationes ante defunctos vel defunctorum imagines, et etiam ante tabellam defuncti, simplici nomine inscriptam, uti licitae et honestae habendae sunt.

Considerantes praeterea iidem E.mi Patres iuramentum super ritibus sinensibus a Summo Pontifice Benedicto XIV per Constitutionem *Ex quo singulari* diei 11 Iulii 1742 omnibus sacerdotibus « in Sinarum Imperio aliisque ei conterminis sive adiacentibus Regnis ac Provinciis » imperatum, non plene congruere cum recentibus normis ab hac S. Congregatione datis, atque insuper idem iuramentum nunc temporis uti disciplinare instrumentum omnino esse superfluum, cum notum sit antiquas de ritibus sinensibus controversias esse pacatas, et, ceterum, missionarios et alios sacerdotes nulla indigere iuramenti coactione ut promptam filialemque praestent S. Sedi obedientiam; censuerunt dispensandum esse ab obligatione illius iuramenti, ubicumque, sive in Sinis, sive alibi illud in usu esset; firmis manentibus ceteris praescriptis Summi Pontificis Benedicti XIV, quatenus recentioribus Instructionibus non sint immutata, prae primis prohibitionem super ritibus sinensibus disputandi.

Quam Em.orum Patrum sententiam, S.mo Domino Nostro Pio Prov. Div. Papae XII, ab infrascripto Cardinali huius S. Congregationis de Propaganda Fide Praefecto, in audienda diei 7 mensis Decembris relatam, Sanctitas Sua in omnibus dignata est approbare et ratam habere.

Datum Romae, ex Aedibus Sacrae Congregationis de Propaganda Fide, die 8 mensis Decembris A. D. 1939, in festo Conceptionis Immaculae B. M. V.

PETRUS Card. FUMASONI-BIONDI, *Praefectus*.

L. ✠ S.

CELSUS COSTANTINI, Archiep. tit. Theodos,
Secretarius.

Annotazioni. - 1. - Nella prima metà del sec. XVII i progressi dell'Apostolato missionario erano stati in qualche modo arrestati e fermati da controversie dottrinali e di metodo, sorte tra gli stessi operai evangelici. Il centro della discordia era costituito da cerimonie e riti caratteristici, con i quali i Cinesi sono soliti onorare la memoria del filosofo Confucio e dei loro antenati. C'erano riti solenni con offerte e sacrifici a Confucio e agli antenati nei due equinozi, e c'e-

rano riti ordinari che si prestavano ufficialmente dai Magistrati civili e dagli altri ufficiali e letterati, nei templi eretti alla memoria di Confucio (detti *Miao*) durante i pleniluni e i noviluni e all'entrata in carica dei nuovi magistrati o al conseguimento dei titoli accademici dei letterati. Si trattava di giudicare sulla liceità o meno di quella specie di culto che nelle suddette occasioni i Cinesi prestavano al loro grande filosofo nazionale Confucio, nonché dell'ossequio che i medesimi Cinesi sono soliti tradizionalmente dare alla memoria degli antenati con offerte e cerimonie simboliche.

Il flusso e riflusso delle discussioni e delle polemiche aveva contribuito al delinearsi ed affermarsi di una doppia tendenza, apparentemente ma irrimediabilmente opposta, che ostacolava e inceppava i metodi di evangelizzazione degli infedeli, impedendone e fermandone i progressi. Alcuni dicevano che tali pratiche erano assolutamente da sbandire dall'ambiente cristiano come abominevole superstizione. Altri, preoccupati forse dal fatto che la tendenza opposta poneva i cristiani cinesi quasi fuori della loro razza e delle millenarie tradizioni della loro stirpe, con accorte sottigliezze cercavano di dimostrare che le suddette cerimonie e i suddetti riti erano da considerarsi puramente come celebrazioni civili e simboliche della razza e del nazionalismo cinese e che, come tali, esse non contenevano nulla contro la fede.

2. - I Missionari a tendenza, diremo, ortodossa, portarono la questione alla Santa Sede. La S. C. di Propaganda, fattala diligentemente esaminare, nel 1645 si esprime in senso negativo, vale a dire non permise che i cristiani cinesi continuassero a prestare quegli atti che essa giudicò non scevri di superstizione. Papa Innocenzo X minacciò la scomunica *latae sententiae* a coloro che non obbedissero agli ordini emanati dalla medesima S. C. di Propaganda in seguito alle decisioni suddette.

La questione fu ripresentata alla Santa Sede dai missionari della tendenza opposta, i quali sostenevano, pur dopo le disposizioni precedenti, che quei riti e quelle cerimonie avessero un carattere puramente civile e politico e non contenessero nulla contro la fede. Alessandro VII nel 1656 adottò, conformemente, una distinzione creata dal Sant'Ufficio e giudicò che certe cerimonie e certi riti si potessero pure considerare civili e politici, ma altri fossero realmente superstizione da sbandirsi.

Di nuovo si ripresentò la questione al Sant'Ufficio sotto forma di dubbio se si dovesse ancora osservare la prescrizione del 1645 e se a quell'osservanza fosse ancora annessa la pena di scomunica voluta da Innocenzo X contro i renitenti. La risposta è del 1669 ed è in senso affermativo.

3. - Le dispute si erano però riacuite sotto Innocenzo XII, il quale avrebbe voluto occuparsene, ma ne fu impedito dalla morte. Gli animi si erano nuovamente riscaldati, le discussioni avevano operato divisioni e partiti e ne era venuta fuori grande difformità nella attuazione del lavoro di evangelizzazione, a scapito dei frutti dell'apostolato.

Clemente XI, successo a Innocenzo XII, dopo maturo esame, dichiarò, nel 1704, superstiziose le cerimonie e i riti cinesi, e ordinò al Commissario Visitatore Apostolico della Cina che pubblicasse le sue decisioni e vegliasse alla loro osservanza da parte di tutti i Missionari. Anzi lo stesso Papa fece poi, il 25 settembre 1710, emanare dalla S. C. del Sant'Ufficio un decreto che imponeva l'assoluta e inviolabile osservanza delle precedenti disposizioni. E il 19 marzo 1715, con la Costituzione *Ex illa die*, tornava alla carica, confermando quanto era stato fino allora ordinato dalla Sede Apostolica e imponendone solennemente a tutti gli interessati, che pare cavillosamente cercassero di stornarne i colpi, la più perfetta e scrupolosa osservanza.

I cristiani, al dir del Papa, non avrebbero potuto prender parte, se non del tutto passivamente e con le dovute cautele, ai raduni aventi per scopo la prestazione dei suddetti atti a Confucio e agli antenati, neppure con la protesta esplicita e pubblica di voler rendere a Confucio e agli antenati solo onori e ossequi di carattere civile e politico. Tutti i Missionari, senza eccezione, appena ricevuta notizia della Costituzione *Ex illa die* o appena messo piede nella Cina o nelle

regioni finitime, e prima ancora di compiere atti di ministero, avrebbero dovuto emettere, con la formola dallo stesso Clemente XI composta e imposta, il giuramento ch'essi avrebbero sempre osservato la suddetta Costituzione Apostolica del 15 marzo 1715. La formola sottoscritta dal missionario e il verbale del prestato giuramento avrebbero dovuto essere inviati a Roma alla S. C. del Sant'Ufficio.

4. - Erano poi venute le mitigazioni e i temperamenti del Mezzabarba, Patriarca di Alessandria e Commissario Visitatore Apostolico Generale per l'Oriente (4 nov. 1721); mitigazioni e temperamenti, concretati in otto punti o permessi, i quali vennero svisati e pubblicati contro l'espresso divieto del Mezzabarba. Perciò Clemente XII, con Breve del 26 settembre 1735, revocò, annullò e cassò due Pastoral del Vescovo di Pechino, riservandosi di prendere provvedimenti a tempo opportuno sull'intera questione.

5. - Finalmente, Benedetto XIV, con la Costituzione *Ex quo singulari* del 5 luglio 1742 (*Collectanea de Prop. Fide*, Romae, 1907, n. 339), tracciata la storia della controversia, che noi abbiamo compendiato, sconfessò e annullò i temperamenti del Mezzabarba, e rimise in pieno vigore la Costituzione di Clemente XI *Ex illa die*, dichiarandone autoritativamente il senso in quelle parole e in quelle frasi che si sarebbero potute prestare a significati permissivi dei riti e delle cerimonie cinesi, dando loro un carattere civile e politico più che religioso. Volle inoltre il Papa che i Missionari renitenti fossero rimandati in Europa e non ottenessero in Oriente il permesso di esercitare il ministero; e prescrisse una nuova e più ampia formola di giuramento.

La Chiesa dunque si era ufficialmente pronunziata ma con prudenza, facendo necessarie distinzioni e assumendo, in generale, un atteggiamento di riserbo, senza peraltro direttamente azzardare una soluzione radicale del problema, che avrebbe potuto allora sembrare meno opportuna. Praticamente le proibizioni sulle discussioni e le prudenti altre disposizioni eliminavano o riducevano le difficoltà del momento, dando al problema il tempo necessario per la sua completa maturazione. Ancora il 21 giugno 1895 (cit. *Collectanea*, n. 1900), la S. C. di Propaganda, consultata la S. C. del Sant'Ufficio per ragioni di competenza, aveva solennemente riaffermato l'obbligo del giuramento, di cui sopra, di osservare *fideliter, integre ac inviolabiliter* la predetta Costituzione *Ex quo singulari*, e lo aveva esteso anche ai sacerdoti indigeni, che dovevano emetterlo appena ordinati. Bastava però che tale giuramento si prestasse una sola volta, anche se il Missionario avesse cambiato missione; nel qual caso egli era tenuto a presentare al suo nuovo Superiore Ecclesiastico un attestato scritto dell'emesso giuramento.

6. - Con la pubblicazione del Codice Piano-Benedettino la questione risorge. Il Codice non ne fa cenno; eppure tocca anche i problemi missionari, sebbene con troppa parsimonia. Il Can. 6 pr. aveva stabilito che *Codex vigentem huc usque disciplinam plerumque retinet, licet opportunas immutationes afferat*. Le disposizioni suddette non erano opposte al Codice per essere abolite, se non per quel che concerne le pene stabilite per coloro che le disobbedivano o le trascuravano, a norma del Can. 6, 5°. Ma il n. 6° dello stesso canone dice: *Si qua ex ceteris disciplinaribus legibus, quae usque adhuc viguerunt, nec explicate nec implicite in Codice contineatur, ea vim omnem amisisse dicenda est*. Sembrava quindi che si potesse pensare che quelle antiche disposizioni fossero state abolite con il silenzio del Codice. Ma è chiaro che le medesime antiche disposizioni rivestivano un'importanza dommatica più che disciplinare, e perciò dovevano essere incluse nella eccezione del Can. 6, 6°: *nisi... lex sit iuris divini sive positivi sive naturalis*.

Difatti la S. C. del Sant'Ufficio, in una risposta del 13 luglio 1930 (AAS. 1930, pag. 344), aveva considerato tuttora in vigore il Decreto della medesima S. C. emanato il 25 settembre 1710, e, conseguentemente, le Costituzioni surriferite del 19 marzo 1715 e del 5 luglio 1742, fatta eccezione delle pene completamente abolite.

Come si vede, la questione non era che assopita. Il *Primum Concilium Sinense*, tenuto nel 1934 nella Cattedrale di Shanghai, aveva mantenuto il giuramento contro i riti cinesi agli articoli 26-28 (*Acta*, Zi-ka-wei, 1930); e nella prassi esso era stato sempre osservato.

Ma, trattandosi di una cosa di molta importanza, la questione pulsava di quando in quando più imperiosa di prima.

7. - In questi ultimi anni, con la creazione dell'Impero del Manciuti-cuo e con la ventata delle nuove idee di libertà dei governanti l'Impero del Giappone, era necessario pure un adeguamento nella questione presente.

Si cominciò a poco a poco. Roma non suole agire all'improvviso e aborre i cambiamenti troppo repentini. Ma in questi ultimi anni se ne fece della strada e i fulmini di Benedetto XIV ormai erano troppo vecchi e troppo lontano l'anno 1742 per non trovar conveniente di rivedere in materia tutta quella legislazione che non sembrava favorire, ma inceppare il lavoro di penetrazione. Le nuove idee e il cambiamento dell'opinione pubblica cinese nei riguardi di Confucio e del culto agli antenati, e, diciamo pure, una maggior conoscenza dello spirito di quel grande popolo e, in genere, un miglior apprezzamento di tutto il mondo orientale, favorirono uno studio spassionato e un ravvicinamento alla realtà da parte della Santa Sede. Del resto lo spirito della S. C. di Propaganda è eminentemente attivo e fecondo di iniziative geniali e, come tale, guarda all'avvenire e alla praticità e miglior rendimento del lavoro, quando non si tratta di materia di fede o di morale, pur rispettando sempre le sane tradizioni ecclesiastiche. Essa non si erige giudice del passato, ma praticamente pensa che le nuove disposizioni emanate di recente che prepararono le presenti e che non si possono dire consone allo spirito e alla lettera delle decisioni antiche, sono richieste dai tempi. Ed è canone fondamentale della legislazione ecclesiastica sapersi adattare: *Prudentis praelati est se et temporis et loco accommodare*, diceva Benedetto XIV (*De Syn.*). È un fatto incontrovertito che oggi in Cina è messa in evidenza la tendenza laica a spogliare del carattere religioso tutte le tradizioni nazionali del popolo. E la S. C. di Propaganda tiene d'occhio soprattutto i fatti concreti.

8. - La presente *Instructio* è stata preceduta da due importanti passi su casi analogi quanto ai riti dell'Estremo Oriente: a) la lettera agli Ordinari del Manciuti-cuo sulla partecipazione dei cattolici alle cerimonie in onore di Confucio e su alcuni atti di ossequio ai defunti, spedita agli interessati nel maggio 1935; b) l'*Instructio* al Delegato Apostolico nel Giappone sui doveri dei cattolici verso la patria, pubblicata sugli A.A.S. sotto la data del 26 maggio 1936 (A.A.S., 1936, pag. 406 e ss.).

Il primo di questi documenti approva le decisioni degli Ordinari del Manciuti-cuo, i quali, dietro le dichiarazioni ufficiali del Governo sullo scopo prettamente patriottico di certe funzioni e certi riti, aveva sinodalmente constatato la loro felice evoluzione verso una sempre più chiara e inequivocabile manifestazione civile. La S. Sede ad evitare ogni motivo di scandalo, vuole che gli Ordinari facciano nota, con la necessaria prudenza, la lettera con la quale la Direzione dei Culti dello Stato assicurava al Rappresentante delle Missioni Cattoliche presso il Governo che le cerimonie in onore di Confucio « non hanno assolutamente alcun carattere religioso ». Siamo dunque di fronte al primo colpo di piccone per la pratica liquidazione del passato.

Il secondo documento si riferisce pure a un caso analogo. Del Giappone non si era direttamente occupato Benedetto XIV; ma la sostanza delle sue prescrizioni vi era stata portata dai Missionari che primi vi rientrarono nella seconda metà del secolo scorso. Una considerazione equa della mentalità del Giapponese, così diversa dalla nostra, portò a una più esatta valutazione dei vari riti e delle numerose cerimonie che quel popolo fa più per sentimento di carità patria che per spirito religioso. La Chiesa del resto ha sempre rispettato le caratteristiche locali di ciascun popolo, purché non fossero in aperto contrasto con la fede e i costumi cristiani. Che anzi essa sapientemente spesso santifica e canonizza, dando loro altri indirizzi, quelle stesse caratteristiche, come sulle rovine dei templi eretti alle divinità pagane fa sorgere magnifiche chiese, dove lode e adorazione si tributano all'unico vero Dio.

9. - Il coraggioso riesame pratico della questione dei riti cinesi iniziato da un grande Papa innovatore geniale, Pio XI, fu solennemente approvato da Pio XII nella prima Enciclica *Summi*

Pontificatus, del 24 ottobre 1939 e alacremente e risolutamente continuato con l'ordine di emanare le nuove direttive contenute nella presente *Instructio*. A norma del Can. 22 queste direttive, se nella parola non sono in aperto stridente contrasto con le antiche, sono pure obrogatorie di queste, in quanto almeno *totam de integro ordinant legis prioris materiam*.

10. - Resta perciò inteso, secondo la presente *Instructio*:

a) Che è lecito ai Cattolici assistere agli atti simbolici di onore che si fanno dinanzi all'immagine, o alla tavoletta con sopra scolpito il nome, di Confucio, sia nei monumenti e sacrari che lo ricordano, sia nelle scuole, dove fosse obbligo onorare la memoria di quell'uomo famoso considerato come prototipo della razza e della nazione cinese.

b) Che è lecito collocare nelle scuole anche cattoliche, dove ciò fosse richiesto dalle competenti autorità civili, l'immagine o la tavoletta di Confucio, e fare dinanzi ad essa il solito inchino di saluto, così come da noi si saluta la bandiera e ci si scopre il capo dinanzi ai Sacrari dei caduti per la patria. Quando però ci fosse motivo da temere uno scandalo, i Cattolici dovranno premettere a questi atti una pubblica dichiarazione che essi non intendono con quelli prestare onori divini o culturali, ma solo ossequio civile e patriottico.

c) Che si può tollerare che insegnanti e alunni cattolici assistano *passivamente* a cerimonie e riti, anche se *paiano* avere un certo sapore di superstizione, purché intendano di eseguire solo segni di ossequio prettamente civile e politico.

d) Che si debbano, in via ordinaria, considerare come leciti e onesti gli inchini e gli altri atti di ossequio civile che si sogliono fare dinanzi alle immagini o alle tavolette degli antenati.

È dunque l'ultimo colpo alla liquidazione del passato, che, qualunque possa essere il giudizio che su esso si farà e che l'*Instructio* non tocca minimamente, non vige più nella disciplina ecclesiastica. Conseguentemente, viene abolito l'anacronistico giuramento, dovunque esso fosse stato imposto, divenuto ormai rudere archeologico fuori uso, e resta abolita qualsiasi disposizione ad esso o ai riti cinesi come tali inerente.

Don AGOSTINO PUGLIESE.

RECENSIONI

Mons. GIUSTINO BOSON, *L'Antico Testamento*. Monografia fuori serie N. 51 della «Enciclopedia Littoria della Giovinezza Italiana». S. A. Editrice Cav. C. Cassone, Casalmonteferrato. L. 15.

Il fascicolo è tutto dedicato alla Bibbia ed è bellissimo e stupendamente illustrato. Lo scopo dell'autore è palese: ha voluto fare un'opera di divulgazione.

Ora, quelli che scrissero per far conoscere la Bibbia ai profani seguirono generalmente uno di questi due metodi: o si limitarono alla descrizione del libro e delle sue vicende, oppure, lasciato questo da parte, ne raccontarono il contenuto, ossia, la Storia del Popolo di Dio. Mons. Boson invece accoppiò insieme le due cose, trattando da prima la questione dei documenti scritti, del numero, del valore e della loro interpretazione. In secondo luogo, esponendone il contenuto e quanto da esso si può ricavare, per avere un'idea della civiltà e della vita del Popolo d'Israele.

Eccone il sunto per sommi capi: INTRODUZIONE. - Nome dei libri, trasmissione del testo ebraico, codici e versioni, regole dell'interpretazione. — PRIMA PARTE. - *Storia*: 1) dalle origini alla morte di Mosè; 2) dalla morte di Mosè all'esilio babilonese; 3) dall'esilio all'Era volgare. — PARTE SECONDA. - *La Civiltà*: 1) vita civile; 2) vita religiosa; 3) vita intellettuale.

Da questo sommario ciascuno può valutare la quantità e il pregio delle cose che il libro contiene, e prevedere con certezza quanto utile e profittevole riuscirà alla cultura nelle scuole di religione. Il lettore comprende anche di essere condotto sopra un campo estesissimo e non da per tutto scervo di scabrosità, per la spiegazione di molti fatti storici, e per i

punti di vista da cui li vedono quei che non sono né cristiani né cattolici.

Ma il Boson sa restringere l'ampiezza nella brevità; e, ciò che altrove è lungamente raccontato, raccogliere in poche parole, con una rara e non comune maestria. Davanti alle scabrosità poi non ha titubanze, né incertezze. Procedo dovunque con precisione d'idee, esattezza di espressioni, e con quel maneggio sicuro delle risorse le più svariate, che una lunga pratica delle lingue semitiche e della scuola di S. Scrittura gli hanno conferito. Per chi non lo sapesse, egli è Professore di assiriologia e di lingue semitiche all'Università Cattolica di Milano, e contemporaneamente insegnante di materie bibliche nel Seminario di Aosta.

Come nelle scuole bibliche si incomincia già a sussidiare l'insegnamento orale con l'insegnamento oggettivo fornito da un piccolo museo e da altre raccolte di suppellettili antiche, così il Boson ha corredato il suo scritto con un ricco repertorio di illustrazioni, carte geografiche, riproduzioni di papiri, manoscritti, iscrizioni assire ed egiziane e anche di quadri classici.

Riguardo a questi ultimi farei un appunto a qualcuno, ma non so a chi. So tuttavia che spesso colui che lascia all'arbitrio altrui, ai tipografi, per esempio, la scelta delle illustrazioni, resta inaspettatamente mal servito. Ad ogni modo, le riproduzioni dei quadri di Raffaello a pag. 29 e 30 potevano utilmente e prudentemente essere omesse. Invece, l'omissione della Grande Promessa fatta a David non ci doveva essere. Altrimenti non si vede d'onde venga la luce che irradia gli scritti profetici e poetici, né la promessa e la speranza che fecero vivere e rivivere per tante volte la nazione d'Israele.

Queste due osservazioni non mirano affatto ad attenuare il pregio del libro del Boson. Anzi, con tutte due le mani, plaudiamo alle benemeritenze dell'autore, facendo eco alla voce del suo Vescovo, Mons. F. Imberti, il quale le riconobbe e le proclamò con una bellissima lettera commendatizia stampata in appendice.

Don GIACOMO MEZZACASA.



P. Dr. EMERICUS PISZTER, S.O.C., *Chrestomathia Bernardina ex operibus S. Bernardi, Abbatissae Claravallensis, Doctoris melliflui, collecta et ad systema quoddam theologiae redacta*. Torino, Marietti, 1938. L. 10.

La lunga indicazione del titolo sopra tracciata era necessaria, per far intendere la natura del lavoro. È insieme un florilegio o una antologia ed un'esposizione sistematica della dottrina del santo Dottore. E la sistemazione è completa, suddivisa nei tre grandi rami della teologia: generale o fondamentale; teologia speciale, con tutti i trattati di Dio, del Mondo, degli Uomini, degli Angeli, del Verbo incarnato e della Redenzione, di Maria SS., della Grazia e della giustificazione, dei Sacramenti, dei Novissimi; e della Teologia morale, suddivisa nella morale propriamente detta, nella vita religiosa e nella vita mistica.

Come si sa, l'opera letteraria di S. Bernardo è per la massima parte costituita dalle *Lettere* e dai *Discorsi*: da scritti quindi essenzialmente occasionali e di argomento particolare. Gli altri scritti, al confronto, se si eccettua il commento al *Cantico dei Cantici*, che del resto si annovera fra i *Discorsi*, sono un minimo: nell'edizione del Migne essi rappresentano un complesso di 350 colonne contro un totale di circa 2200; e nessuno di essi è un'esposizione dottrinale sistematica, tanto meno completa.

Si comprende quindi come possa subito, a prima vista, apparire singolare ed ardita una esposizione sistematica completa, di tutta la teologia, ricavata dalle opere di S. Bernardo. Ma si comprende anche come in tante lettere (sono non meno di 460), in tanti discorsi (sono

circa 350, compresi quelli sul *Cantico dei Cantici*) e in tanti scritti, sia pure di genere e di estensione limitata, abbia il S. Dottore avuto occasione e modo di toccare direttamente o indirettamente, se non proprio tutti, almeno i principali e la massima parte dei punti della teologia cristiana.

Chi si accosta pertanto a questo lavoro, non deve pensare di trovarvi una piccola *Somma Teologica* o un manuale, sia pure compendiatore, di teologia scolastica. Né deve pensare che tutti i testi riferiti siano come tanti argomenti o come tante asserzioni di tesi, quali nella scuola si espongono. Più che una delusione potrebbe provare uno sconcerto. Così, subito al primo punto — *introitus ad studium theologiae* — troverà una bellissima pagina di sapore ascetico, che riguarda lo studio e in particolare lo studio delle cose divine; ma non troverà in alcun modo l'introduzione allo studio della teologia quale si usa premettere ai trattati scolastici. Ed avanzandosi, ancora subito al n. 2, troverà l'utilità della rivelazione; ma vedrà che la rivelazione di cui si tratta, non è la rivelazione pubblica di cui si parla in *Apologetica*, ma ogni forma di rivelazione anche e soprattutto individuale. Ed altrettanto noterà dove si parla delle profezie, dei miracoli, del martirio, ed in genere, di tutto quello che riguarda gli argomenti della teologia fondamentale, ove pure non mancano delle belle ed eloquenti pagine, di efficace valore apologetico, come quella della differenza fra la rivelazione dell'Antico e del Nuovo Testamento, delle profezie in ordine al Vangelo, della forza probativa dei miracoli, benché ancora qui il senso allegorico e morale prevalga sul senso dogmatico. — Nel campo della teologia speciale, dogmatica e morale, le cose sono diverse; e il concetto positivo prevale. — Nel campo della teologia mistica, S. Bernardo è in casa propria, nel suo regno, e vi domina da gran signore. È anzi quasi a lamentare che in un campo in cui S. Bernardo eccelle sovra ogni altro, la raccolta dei testi non sia stata più ampia e più numerosa.

Lo scopo del compilatore di questa *crestemazia*, fu soprattutto quello di far conoscere il pensiero di S. Bernardo; il sistema viene in seconda linea, per dare un ordine all'esposizione

del pensiero stesso, legarlo e guidarlo con un filo conduttore.

Comunque, è bello vedere quello che il santo Dottore pensò, disse e scrisse intorno pressoché ad ogni punto della dottrina cattolica, anche se di ognuno non si occupò direttamente, o non si occupò con quelle preoccupazioni con cui ci si occupa nella scuola.

Ma soprattutto è bello e fa piacere vedere raccolti insieme tanti bei passi, pensieri alti, profondi, geniali — che ricordano S. Agostino, a cui assai spesso s'ispira — intorno a Dio, intorno a Gesù Cristo, intorno a Maria SS., intorno agli Angeli: passi che frequentemente ricorrono o sono citati nei manuali di teologia, ma che qui dalla loro unione acquistano come una coesione, una forza e una bellezza nuova. Da questo punto di vista l'opera potrà essere utile anche agli studenti di teologia.

Per la vita religiosa e per la mistica poi si può dire che in questo volume si ha un manuale completo.

Tutti sanno quale sia lo stile proprio di San Bernardo: vivo e brioso, ma insieme dolce e sereno; quieto e pacato anche dopo le forti rampogne e le fiere invettive; tutto soffuso di un certo profumo, d'una particolare unzione — e la parola nessuno la fraintende — che proviene soprattutto dalla lunga familiarità con le sacre scritture, le cui espressioni formano talora tutto il tessuto del suo dire, e che gli meritano il nome particolare di *Dottore melifluo*. — Le sue opere si leggono sempre non solo con edificazione e con frutto, ma con un senso speciale di soave delizia. Il presente volume è certo fatto per invogliare molti alla lettura delle opere intere, delle quali qui è presentato un saggio. Ma il saggio ha il suo valore a sé; e può essere, proprio come saggio, principio fecondo d'utile imitazione.

Mi spiego. Più che utili, indispensabili sono le collezioni patristiche; ma non possono mai essere patrimonio individuale. Utilissime sono le collane e le corone patristiche, come quelle classiche dell'Hurter: *Opuscula selecta*, e la *Corona Patrum salesiana* così genialmente ideata dalla mente sagace e profonda di D. Pietro Ricaldone e così brillantemente iniziata dalla S. E. I.; ma esse, anche se sono facilmente ac-

cessibili a tutti, non danno il pensiero complessivo dei singoli Padri. Perché non si potrebbe, con criterio analogo, se non identico, fare almeno pei maggiori Padri della Chiesa quello che col presente saggio si è fatto così opportunamente per S. Bernardo?

DON EUSEBIO M. VISMARA.



Abbé JEAN JACOD, *La Comptabilité d'Amédée VI dit le « Comte Vert »* (1377-1382), *sa vie, ses monnaies*, volume I, 1939-XVII, Torino, « La Palatina », Tip. G. Bonis, Via Consolata 14. L. 35 (in deposito presso le Librerie S. E. I., Casanova e le altre maggiori di Torino).

Il bel volume che il Rev. Jacod ci presenta edito sotto gli auspici della « Société Académique Religieuse et Scientifique du Duché d'Aoste sous la Protection de St. Anselme », merita di essere conosciuto da tutti gli studiosi di storia moderna.

La figura del Conte Verde, che Torino ha immortalato con la vigorosa statua del Palagi nella piazza del Municipio, non ha solo importanza locale per il Piemonte e la Savoia, ma presenta collegamenti e richiami ben più vasti, poiché si è mossa e ha agito su d'un piano europeo. Non solo egli riesce a piegare con le sue imprese guerresche fortunate i marchesi di Saluzzo e di Monferrato, ma altresì i Visconti di Milano e il Delfino di Francia; da solo — rispondendo all'appello del Papa Urbano V — organizza una crociata con il doppio scopo di respingere i Turchi dalle mura di Costantinopoli a cui si avvicinano minacciosi, e di sostenere l'imperatore Giovanni Paleologo, suo parente, nel progetto di dar fine allo scisma greco.

Il suo prestigio politico, dopo la storica impresa, cresce tanto che le due repubbliche di Genova e di Venezia lo eleggono arbitro e paciere nella loro spinosa controversia per il possesso dell'isola di Tenedo, chiave del commercio orientale; e gli Angioini lo chiamano a sostenere con le armi i loro diritti sul regno di Napoli contro Carlo di Durazzo.

Le sue numerose battaglie sono altrettante vittorie; le sue marce sono sempre conquiste; e se anche nell'estendere i suoi domini aviti hanno luogo in lui l'interesse e l'ambizione, tuttavia è sempre un senso profondo e innato di equità che lo guida e l'accompagna ovunque, come lo dimostrano eloquentemente le grandi assise o udienze di giustizia che egli presiede periodicamente e personalmente a Chambéry, Aosta, Donnaz, ecc.; l'istituzione dell'*Avocat des pauvres* contro le rapacità dei signorotti; l'inchiesta generale e straordinaria che egli fa eseguire nei suoi possedimenti alla vigilia della sua partenza per l'Oriente, circa gli abusi commessi dai nobili e dagli ufficiali di Corte, onde poter recarsi alla Crociata con la coscienza libera e netta da ogni ingiustizia.

Del resto la sua pietà, veramente degna d'un principe cristiano, non fu da meno della sua gloria militare e del suo alto senso di giustizia.

Tutto ciò rimane documentato in un modo nuovo e irrefragabile nel *Computus viri nobilis et potentis Andree Bellatruche, thesaurarii sabaudie generalis Anno domini MCCCLXXVII-MCCCLXXXII*, che il Jaccod ha diligentemente trascritto dal Registro n. 34, Inventario 16, 3ª Sez. Tesoreria generale di Savoia, esistente nell'Archivio di Stato di Torino.

« Il avait — dice l'illustre editore — en plus, comme tout le moyen âge, une dévotion particulière à la Passion du Christ. Le vendredi était pour lui un jour de deuil intime. En l'honneur des suffrages de la Sainte Victime du Calvaire, tout jeune encore, il fit le vœu perpétuel de jeuner tous les vendredis et les samedis, et de s'abstenir en plus de la viande et du poisson, tous les mercredis. A l'occasion de la Semaine Sainte, des potages de raves et de fèves, des portions de riz, du pain et du fromage composaient tout le menu de sa table. Cela d'après les comptes particuliers concernant les achats... Il assistait tous les jours à la sainte Messe avec ferveur. Pendant ses guerres fréquentes, il aimait à s'agenouiller tous les matins devant l'autel de camp... Il faisait ses délices de visiter les Sanctuaires, partout où il allait, surtout ceux de Rome. Il le faisait en pèlerin, sans pompe et avec grande ferveur » (pag. XXVI-VII).

Oltreché dal lato storico (dove sono messe in evidenza particolarmente le relazioni di Amedeo con la Valle d'Aosta), la pubblicazione ha un valore particolarissimo dal punto di vista filologico, poiché il contenuto del *Computus* è parte in latino medioevale, parte in savoiano. Mentre le *Recepte* e le *Librate* (ossia le entrate e le uscite di cassa) sono in basso latino intramezzate da molte parole francesi latinizzate (*chapelletus, emerauda, aumosiners*, etc.), le *particole* (ossia le giustificazioni delle spese) sono in vecchio francese e spesso in puro *patois* savoiano, quale lo si parlava e scriveva alla Corte di Savoia nel sec. XIV, e quale ancora oggi giorno, dopo sei secoli, lo parla il popolo dell'alta Valle d'Aosta.

Eccone un esempio caratteristico: *Bailla a lencœura pour une messe I d.* (Dato al Curato per una messa, I denaro).

Vediamo così passarci sott'occhio, scorrendo l'originale volume sotto il titolo delle *Recepte*: le contribuzioni in natura (*Blada et victualia*); i mutui sui gioielli impegnati dal Conte per far fronte alle spese di guerra (*Mutua super jocilibus*), primo esempio caratteristico di oro dato alla patria; le contribuzioni straordinarie (*Subsidium datum Domino*); le tasse d'investitura dei feudatari (*Infeudaciones*) o di composizione delle loro liti (*Composiciones*) o di conferma dei privilegi a determinate categorie di persone (*Confirmaciones Privilegiorum Judeorum, Lombardorum*, ecc.); e perfino il corrispettivo dell'aiuto portato a Luigi d'Angiò *Pro Guerra Neapolitana*.

Nelle *Librate* invece figurano le spese di viaggi, doni, pensioni, salari, acquisti vari: *Stipendia guerre et pour Garde-Robe de Madame* (due cose egualmente importanti); *Expense pro Hospiciis Domini, pro Fortalicis, pro Nunciis et Equis*; dotazioni di conventi (*Conventui Altescombe*); spese di fortificazioni (*Opera Glaciament Castri Chamberiaci*), di mano d'opera (*Charreagium*), per acquisto di materiali (*Emptio calcis*), ecc.

È l'inevitabile lato economico della vita — sempre tanto strettamente connesso con tutte le sue diverse manifestazioni, anche le più alte e nobili — il quale, pazientemente decifrato dall'abile paleografo sul vetusto codice,

getta nuova luce sulla figura del brillante e valeroso Conte di Savoia e sui suoi tempi fortunosi.

Nella sua encomiabile fatica il Jaccod ha avuto pure la soddisfazione di fare una scoperta. « Fra le molte — egli dice — anche minute e curiose spese fatte dal Conte Verde, trovo la seguente: *Monseigneur de Savoie doit pour VII Aunes III quars de verd daubeville XV d. laune pour fayre une couerte pour un grand destrier de Monseigneur tramis ou marechal de Saint Suero... le XXII may lan dessus MCCCCLXXX., XII s. VIII d. ob. gross.* ».

Dopo aver osservato che la parola *Suero* è ancora vivissima in Val d'Aosta per indicare « sudario » in genere e in particolare la « Santa Sindone », egli conchiude: Dunque, nel 1380, al tempo di Amedeo VI, vi era un casato nobile, un personaggio distintissimo, che portava il titolo di *Maresciallo di S. Suero* ossia « della S. Sindone », ed era tenuto in così alta considerazione dalla Corte Sabauda da meritarsi il dono di un nobile destrero pavesato di ricca gualdrappa in panno verde d'Aubeville recante ai quattro angoli gli scudetti di Savoia, dono che il Conte fece altre tre sole volte: al Re di Francia, ai Visconti di Milano e al Marchese di Ferrara.

Chi era questo Maresciallo del S. Sudario? Umberto di Luyriou (Lirey), feudatario del Conte Verde? Il suo nome infatti figura 3 volte nel *Computus*; d'altronde sappiamo che nel 1353 egli aveva eretto in Lirey una Chiesa con Collegiata di canonici per collocarvi degnamente la S. Sindone allora posseduta dalla sua famiglia e favorirne la divozione.

L'autore lascia l'interrogativo, augurandosi che nuove fortunate esplorazioni archivistiche confermino la sua congettura, e apportino un valido contributo all'illustrazione storica dell'insigne reliquia, di cui Torino è gelosa custode.

Il volume, di oltre 500 pagine, è corredato di uno studio e di pregevoli tavole comparative sulle monete antiche di Casa Savoia; di un copioso indice analitico; di un indovinato profilo (in francese, ma forse era meglio fosse in italiano) di Amedeo VI; e contiene pure i *Comptes-Rendus des Séances de la Société Académique... de St. Anselme*, XXV Bulletin, 1937-38. Inoltre l'Autore promette, in un secondo

volume, *Le Glossaire sur les mots étranges et peu usités, tant en latin, comme en vieux français, et même en patois, qui s'y rencontrent*. Per questo nuovo lavoro, che certo riuscirà interessante e che attendiamo, si capisce che non avremo nulla da obiettare... se anche sarà in francese.

Don TIBURZIO LUPO.



PIETRO AGOSTINO D'AVACK, *La Posizione Giuridica del Diritto Canonico nell'ordinamento italiano*. Padova, Cedam, 1939.

Lo studio del chiarissimo Prof. D'Avack, della R. Università di Firenze, è quanto mai interessante, denso di pensiero e caldo di persuasione. L'A., che aveva precedentemente trattato l'argomento in relazione al diritto matrimoniale (*La base giuridica del nuovo diritto matrimoniale vigente in Italia*, Roma, 1932), ha voluto affrontare il problema generale ed esaminare, con rigore scientifico e forza di metodo, il fatto ineluttabile del concorso delle leggi emanate dallo Stato e dalla Chiesa, ciascuno nel proprio ambito, come parte della questione sulla natura giuridica delle relazioni mutue tra le due Società sovrane. Egli perciò si propone di ridurre ad unità i dati molteplici circa la natura, i caratteri, il valore del collegamento giuridico fra i due Poteri attraverso la compenetrazione dei due rispettivi ordinamenti giuridici legislativi. E dopo aver affermato l'utilità pratica della soluzione di un tal problema per il canonista e per il civilista — si ricordi il detto del Fagnano: *Legista sine canonibus parum valet, canonista sine legibus nihil* — affronta la questione di principio, esaminando, con competenza e maestria, in tutti i versi e dal punto di vista statale, quale valore abbiano le leggi ecclesiastiche, considerate sia singolarmente che nel loro complesso, nel sistema della legislazione italiana.

Presupposto essenziale per la trattazione di un simile problema è il fatto che Chiesa e Stato sono due potestà sovrane e indipendenti, con ordinamenti legislativi autonomi, le quali, trovandosi a regolare la vita dello stesso uomo come cristiano e come cittadino, per forza di

cose vengono a trovarsi in continuo contatto e quindi, necessariamente, le loro legislazioni si integrano e si compenetrano a vicenda.

Scartate le diverse teorie, che si escogitarono prima e dopo la conclusione dei Patti Lateranesi, a spiegazione del problema, l'A., pur applicando i principi e le conclusioni del diritto internazionale, considera il collegamento tra diritto canonico e diritto civile come collegamento tra due ordinamenti giuridici *primari*, ma opportunamente distingue tra norme creative di diritto e norme di funzionamento. C'è, egli osserva, un collegamento di convenienza nel sistema giuridico italiano, nel quale alcune norme di funzionamento sono emanate dallo Stato (cfr. art. 3, 8, 29, 34, ecc. del Conc. Ital.) ed altre sono emanate dalla Chiesa (cfr. art. 5, 21, 30, 36, ecc. del Conc. Ital.). Questo collegamento si può spiegare con il ricorso a portati del diritto internazionale. Ma lo Stato non si occupa della creazione e della natura degli istituti giuridici ecclesiastici, né delle norme che li hanno costituiti, ma, osservata la loro esistenza di fatto, li assume così come li trova, conferendo loro vigore ed efficacia anche di fronte alla legge civile, mentre la loro nascita e la loro formazione e struttura si svolge e si esaurisce nell'ambito del diritto della Chiesa.

Ci troviamo dunque di fronte « a un diritto estrastatale che continua a rimanere tale e che viene preso in considerazione del nostro legislatore (italiano) unicamente quale sustrato costitutivo materiale di istituti e rapporti per lui veramente extragiuridici, assunti in forza d'una sua determinazione sovrana a *presupposti di fatto* ed oggetto materiale di una propria regolamentazione giuridica, e quindi di determinati effetti nel campo del diritto civile ». In altre parole, lo Stato italiano, per regolare il funzionamento di certi istituti ecclesiastici, per esempio, i benefici, lo stato religioso, lo stato chiericale, l'istruzione religiosa, il matrimonio, ecc., li suppone nell'esistenza di fatto con una presupposizione materiale, sulla quale poggia la sua legislazione in merito.

Un tale concetto era già stato previsto e in qualche modo toccato dal ROMANO (*Corso di Diritto costituzionale*, Padova, 1932), dal JE-

MOLO (*Lezioni di Diritto ecclesiastico*, Città di Castello, 1933) e dal GIACCHI (*La giurisdizione ecclesiastica nel Diritto italiano*, Milano, 1937). Esso del resto non è nuovo in diritto: molti oggetti extragiuridici e propri di altre discipline sono appunto assunti dal diritto come presupposti materiali della legislazione. Il lavoro è condotto meravigliosamente bene con logicità rigorosa ed acume eccellente. Dolorosamente qua e là affiora ciò che si potrebbe chiamare *pregiudizio della dottrina civilistica recente* dovuta forse ad una formazione scolastica piuttosto positivista. Purtroppo i civilisti non si sono ancora spogliati di quell'abito mentale che considera lo Stato come *unica fonte legislativa nell'ambito suo*. L'espressione è alquanto ambigua. L'A. avrebbe fatto bene a distinguere, con quella sua precisione della quale gli facciamo i più ampi complimenti, tra ambito *temporale* dello Stato determinato dal proprio fine e ambito *territoriale* del medesimo determinato dai confini del territorio nazionale o sottoposto all'autorità dello Stato. Certo lo Stato è *unica fonte di diritto nell'ambito suo temporale*; ma non può dirsi, *cattolicamente*, *unica fonte di diritto nell'ambito territoriale*, senza ledere i diritti della Chiesa, alla quale da Gesù Cristo suo Fondatore furono assegnati a confini gli stessi confini del mondo. Conoscendo l'animo del Prof. D'AVACK, ci siam permessi questo piccolo appunto, che non menoma affatto i suoi meriti come studioso e come cattolico, sicuri di fargli cosa gradita. A lui per il bellissimo lavoro le nostre più ampie felicitazioni.

DON AGOSTINO PUGLIESE.



GIUSEPPE FURLANI, *Saggi sulla Civiltà degli Hittiti*. (« L'Oriente », Collana di Studi sulle Civiltà dell'Oriente Antico e Moderno diretta da Giuseppe Furlani. I). Istituto delle Edizioni Accademiche, Udine, 1939, pag. 382, L. 25.

Per opera dell'I. D. E. A. di Udine, sotto la direzione di Giuseppe Furlani si è iniziata una nuova collana: *L'Oriente*, che deve raccogliere studi sulle civiltà dell'Oriente Antico e Moderno.

Il primo volume della serie è dovuto al direttore stesso e contiene una raccolta di saggi riguardanti la civiltà degli Hittiti. Esso può dirsi un ottimo complemento al riuscito lavoro dello stesso autore su *La religione degli Hittiti* pubblicato nel 1936 nella collezione di Storia delle Religioni dello Zanichelli di Bologna. Ne è un complemento: 1) perché cinque dei sette studi riguardano ancora la religione: il suo concetto fondamentale (l'uomo schiavo - il dio padrone), il fenomeno religioso del giudizio del dio; il culto nelle norme che reggono le offerte e i doveri che impone ai ministri (Norme di diritto sacro hittita); il sacrificio nelle rappresentazioni che se ne hanno su monumenti pubblici e su sigilli privati (Scene sacrificali hittite).

Ne è complemento: 2) perché i due primi studi, essendo di contenuto storico, completano in questo senso la trattazione della religione. L'autore studia qui gli Annali di Mursiliš II e l'Apologia di Hattušiliš III. Una lunga introduzione di più che 60 pagine, in cui è schizzata a grandi tratti la storia hittita, serve a inquadrare il tutto. Il primo saggio, veramente nuovo, si può dire la dimostrazione di un'affermazione del Götze nel lucido e attraente volumetto: Hethiter Churriter und Assyrer, pag. 181: *Gli Hittiti sono i primi storici dell'Antico Oriente*, e del raffronto che ivi istituisce fra la storiografia assira e quella hittita. Codesta precedenza degli Hittiti come storiografi sarà da tener presente, come osserva il Furlani (pag. 66 e seg.), quando si parla di storiografia orientale e se ne discutano le vicende mettendola in relazione con la storiografia dei semiti e specialmente degli Israeliti.

Anche il saggio IV: *Il giudizio del dio nella dottrina religiosa hittita*, merita un accenno poiché ivi viene esposto con chiarezza ed esattezza, secondo noi, che cosa debba veramente intendersi per giudizio del dio, e ci è stato gradito il constatare che alcuni elementi, almeno, della soluzione sua combinavano con la soluzione da noi data alla analoga situazione in Israele (vedi *Le lamentazioni individuali in Babilonia e in Israele*, 1940, pag. 132 e seg.). Da menzionare ancora per la sua importanza il saggio V: *Norme di Diritto Sacro Hittita* (pagine 225-286). È una trattazione coscienziosa

ed esauriente di questo testo, già fatto oggetto di studio da altri studiosi, il quale tratta « dei doveri che incombono agli addetti ai templi degli dèi hittiti, ossia agli uomini della casa del dio, e getta molta luce sopra alcuni aspetti della religione hittita che le altre numerose fonti a nostra disposizione non illuminano quasi affatto » (pag. 225).

In tutti i saggi si può notare la larga base di informazione su cui lavora sempre il Furlani e la sua capacità analizzatrice e coordinatrice. Sicché, sebbene il volume non presenti molto di nuovo, essendo tutti i saggi, eccetto il primo, già usciti in riviste nostrane o forestiere, tuttavia presentando in comodo formato tutti i saggi riuniti in un volume, rende un vero servizio agli studiosi specialmente italiani.

Mentre pertanto ci congratuliamo coll'autore per il presente volume, ci auguriamo che presto abbiano a seguire altri che concorrano a far sempre meglio conoscere e apprezzare fra noi l'Oriente.

Don GIORGIO CASTELLINO.



GUITTON P. E., S. J., S. Giovanni Francesco
Regis della C. d. G. Ridotta in italiano dal
P. A. M. Momtabone S. J., Torino, Marietti, 1939. L. 12.

Di questo santo francese conoscevo soltanto il nome, e ne avevo visto una statua nella casa religiosa detta del Cenacolo in Torino; ma ignoravo la sua vita e i rapporti tra S. Regis e quell'Istituto. Avuta tra mani la presente vita, e lette le prime pagine, non potei più deporre il libro prima di averlo letto intieramente con vivissimo interesse. Certo questo è dovuto in parte all'arte dell'Autore, sciolto e brioso, suggeritore di riflessioni psicologiche interessanti; ma è soprattutto la vita stessa del santo quella che avvince da capo a fondo. Una vita che sebbene non si sia svolta in un ambiente grandioso e socialmente elevato, poiché il nostro Eroe fu anzi il missionario dei semplici, dei poveri, dei montanari, pure è animata continuamente dalla vigoria di spirito e di corpo di un individuo dotato dalla natura e dalla grazia meravigliosa-

mente. Un fisico di una resistenza straordinaria alla fatica della vera vita missionaria su monti aspri ed impervii, in rigide stagioni, nel ministero quasi continuo della Catechesi, della predicazione, del tribunale di penitenza, senza ristoro, se non quello che è assolutamente indispensabile alla vita; anzi quasi continuamente ridotto ad un minimo che ha dello straordinario, perché pochi potrebbero normalmente con esso superare i bisogni della vita materiale, anche se libera da gravi lavori e preoccupazioni. Veramente S. Regis aveva un cibo che il mondo ignora.

Uomo di Dio! Una cosa sola lo interessa: Dio e le anime da salvare. L'offesa di Dio lo addolora, lo strugge, lo fa piangere; contro di essa sente moltiplicarsi le forze, e diviene irresistibile. In moltissimi casi un suo sguardo, una sua affermazione sconvolge posizioni morali, all'apparenza ed alle comuni risorse umane inespugnabili. Per Dio e con Dio solo. Ben si può dire che gli uomini a lui hanno dato nulla o ben poco; anzi in non poche contingenze hanno misconosciuto il suo ministero e appena lo hanno tollerato. La divina Provvidenza mette talora alla prova i suoi servitori fedeli anche con la forma di contraddizione che è più dolorosa per loro, con quella che viene da parte dei superiori, da coloro cioè che dinanzi alla fede del santo stanno luminosamente come i rappresentanti di Dio.

S. F. Regis nato a Font Couvert nella Gallia Narbonese il 31 gennaio del 1597, diventa sacerdote nel 1631 nella Compagnia di Gesù (governata allora dall'illustre P. Vitelleschi), dopo essere passato attraverso le varie probazioni, con lo spirito di esattezza nell'osservanza religiosa in cui si stava distinguendo anche il suo contemporaneo S. Giovanni Berchmans. Il suo primo tirocinio pratico si svolse principalmente nell'insegnamento in scuole medie ai giovani ed anche in quello della Filosofia e Teologia ai suoi confratelli.

Dal 1632 al 1640, per circa 8 anni si svolge propriamente l'attività sua di missionario nei paesi e sulle montagne delle Cevennes. È grande catechista, oratore del popolo, infaticabile ministro della penitenza, cercato, voluto dalle popolazioni che si spostano da lonta-

nanze considerevoli per accostare il Padre santo, che passa le giornate e talora le notti intere nel confessionale. Sollecito per le povere giovani perdute organizza in loro favore la carità spirituale e finanziaria. È apostolo di pace nelle famiglie divise da odii, è come un divino torrente di carità incontenibile, che straripa e autti travolge al bene con l'esempio e con i miracoli, finché giunto all'estremo limite dell'umana possibilità, consumato dal lavoro e da asprissime penitenze si accascia durante l'ultima missione a Lalouvesc, povero villaggio situato in mezzo alle montagne, lontano da grandi città e da vie di comunicazione. Lì muore e lì è custodito attraverso peripezie interessanti dall'affetto sincero di quei montanari, presso i quali la sua personalità rimane come un divino proverbio ed un criterio di moralità: il santo, il Regis diceva così, si comportava così, così bisogna dire e fare. Sulla sua tomba sorge ora una grande chiesa metà di solennissimi pellegrinaggi che vi si recano non solo dalla regione circostante, ma anche da lontani paesi. Il 16 giugno 1737 segnava per la Francia Cattolica una festa indimenticabile. Dopo più di 300 anni, dacché più nessuno dei suoi figli era stato elevato all'onore degli altari, Vincenzo de Paoli e Francesco Regis ricevevano gli onori della Canonizzazione. Nel processo relativo, Promotore della Fede era Prospero Lambertini (1710), poi Papa Benedetto XIV. Avendo egli fatto notare che a motivo dell'esclusione in massima dei PP. della Compagnia di Gesù dal numero dei testimoni non si poteva comprovare come il Regis avesse osservato le sue Regole nella vita di comunità, il processo rimase sospeso. Il giansenista Luigi Maille tirò fuori allora la calunnia che il Regis dimesso dalla Compagnia era morto Vicario a Lalouvesc. Sventata la calunnia, nel breve di Beatificazione era proclamato *sacerdos professus Societatis Jesu*.

Naturalmente la Beatificazione del P. Regis accrebbe i pellegrinaggi alla sua tomba, anche da parte di illustri personaggi. Il P. Coudrén Fondatore dei Padri del S. Cuore di Picpus, presente il 13 luglio 1802 all'ultima riposizione solenne delle reliquie del Santo, volle darlo come protettore speciale alla sua nascente

famiglia. Alla tomba del Santo saliva nel 1800 una delle prime compagne di Maddalena Sofia Barat, Suor Giuseppina Duchèsne, Fondatrice negli Stati Uniti tra New York e Chicago di molti *Hotels S. Regis*. Tra i pellegrini dell'estate del 1806 vi si trovò un giovanotto di 20 anni, che implorò e ottenne la grazia di vincere le difficoltà dello studio. Era Giovanni Battista Vianney, quello che fu poi il santo Curato di Ars.

Fra le donne che venivano in gruppo pellegrinando alla tomba del Santo, Teresa Couderc diffuse la pratica degli Esercizi Spirituali di S. Ignazio. Nasceva così a poco a poco la Congregazione delle « Suore di S. Regis », nome rimasto poi a quel ramo che continuò ad occuparsi specialmente delle scuole di campagna, chiamandosi le altre « Suore di Nostra Signora del Cenacolo », riconoscendo entrambe il carissimo patrocinio del Santo sotto i cui auspici erano state fondate.

Nel 1836 anche S. Maddalena Sofia Barat si recava a quel venerato Sepolcro per affidare la sua Congregazione a S. Francesco Regis, e insieme ad aiutare con i suoi preziosi consigli la Madre Couderc. Così Dio glorifica il suo servo fedele che in vita altro mai non ricercò che la sua gloria.

Nel prossimo terzo centerario (1940) della santa morte di S. Francesco Regis si rallegrerà dunque la nobile Compagnia di Gesù, per la gloria di questo suo illustre figlio e nel ricordo di lui attinga sempre nuove energie per continuare a mietere anche nella evangelizzazione degli umili una messe abbondante.

Don ALESSIO BARBERIS.



MARMION D. COLUMBA, O. S. B., Abate di Maredsous, *Cristo nei suoi misteri*. Conferenze spirituali e liturgiche. Traduzione autorizzata del Sac. Dott. Ernesto Bianchi, 2ª edizione. Torino, Marietti, 1937. L. 15.

È l'opera di un ammirabile Religioso, del quale è già in corso la causa di Beatificazione. « Voglia il Cristo, così egli scrive, benedire a

queste pagine! Scritte per lui esse non parlano che di lui. Possano esse rivelare sempre più alle anime i segreti dell'amore di un Dio apparso tra noi ».

Il libro dell'insigne Abate di Maredsous è protetto dalla benedizione di Papa Benedetto XV, che gli augura ampia diffusione anche tra i laici, e l'aver esso raggiunto la seconda edizione italiana attesta che l'augurio sta diventando una felice realtà.

Il presente volume è lo sviluppo logico dell'altro *Cristo vita dell'anima*, in cui si dichiara che l'anima non può attingere la vita soprannaturale cristiana se non in Cristo modello unico di perfezione. Ora Gesù Cristo si è manifestato a noi nei misteri della sua vita che racchiudono in sé tesori di meriti e di grazia. Con la sua infinita virtù Gesù Cristo, vivente ognora, determina la perfezione interiore e soprannaturale in tutte quelle anime che prese dal sincero desiderio di imitarlo, si mettono con fede ed amore in contatto con lui.

Precede una duplice conferenza per dimostrare che i Misteri di Cristo sono pure i nostri, e in qual modo sia possibile a noi, in via generale, assimilarcene il frutto.

In una prima parte si delineano i tratti essenziali della persona di Gesù, che ha vissuto i misteri che qui si vogliono meditare. La seconda parte è dedicata alla meditazione di questi stessi misteri della vita dell'Uomo-Dio, come ci sono proposti dalla Chiesa nel suo ciclo liturgico.

Le anime desiderose di raggiungere Dio ricordino che il Verbo il quale è con il Padre Verità e Vita, divenuto uomo è la Via per raggiungere il Padre.

Leggano queste anime e meditino il libro del Columba Marmion, che pur essendo di alta e delicata ispirazione, è bene adatto alla intelligenza dei più; elevato, ma semplice e ben comprensibile, senza rischio di fraintesi che possano turbare la vita spirituale di anime portate dalla loro estrema sensibilità ad esagerazioni mistiche, a stravaganze.

La traduzione chiara e piana bene interpreta l'originale, senza guastare le prerogative sopra indicate.

Don ALESSIO BARBERIS.